

DISSENSO

REVISTA DE ESTUDANTES DE FILOSOFIA

número 2
1º semestre
de 1999

DISSENSO

REVISTA DE ESTUDANTES DE FILOSOFIA

número 2

São Paulo

1º semestre de 1999

Humanitas
PUBLICAÇÕES
FFLCH/USP

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: *Prof. Dr. Jacques Marcovitch*

Vice-Reitor: *Prof. Dr. Adolpho José Melfi*

FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: *Prof. Dr. Francis Henrik Aubert*

Vice-Diretor: *Prof. Dr. Renato da S. Queiroz*

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Chefe: *Prof^ª Dr.^a. Maria das Graças de Souza do Nascimento*

Vice-Chefe: *Prof. Dr. Luiz Fernando Franklin de Matos*

CENTRO ACADÊMICO DE FILOSOFIA

“PROF. JOÃO CRUZ COSTA”

REVISTA DISSENSO

Comissão Executiva: *Anderson Gonçalves, Eduardo Garcia C. do Amaral, Gilberto Tedéia, Homero Santiago, João Zaneta Neto, José Fernando Peixoto de Azevedo, Sílvio Rosa Filho*

Conselho Editorial: *Abraão Costa Andrade, Afonso Henrique Martins Luz, Alexandre de Almeida Souza, Alexandre O. T. Carrasco, Anderson Gonçalves, André Luís dos Santos, Cristiano Novaes de Resende, Denilson Soares Cordeiro, Eduardo Garcia C. do Amaral, Fraya Frehse, Gilberto Tedéia, Homero Santiago, João Zaneta Neto, José Bento Machado Ferreira, José Fernando Peixoto de Azevedo, José Guilherme Pereira Leite, José Luiz Herencia, Júlia Pinheiro Andrade, Luís F. S. Nascimento, Manoel Rangel, Márcio O. C. Funcia, Maurício Cardoso Keinert, Roberto Bolzani Filho, Sílvio Rosa Filho, Yara Frateschi.*

Capa, projeto gráfico e editoração: *Eduardo Garcia C. do Amaral.*

Agradecimentos: *Marie Márcia Pedroso e Guilherme Rodrigues Neto.*

A publicação de um texto não exprime endosso do Conselho acerca das afirmações feitas pelo autor.

Endereço para correspondência

COMISSÃO EDITORIAL

Centro Acadêmico de Filosofia

“Prof. João Cruz Costa”

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 – sala 103

05508-900 – São Paulo – SP

Tel.: (0XX11) 818-3753

Fax: (0XX11) 211-2431

e-mail: dissenso@uol.com.br

COMPRAS E/OU ASSINATURAS

Humanitas Livraria – FFLCH/USP

Rua do Lago, 717

05508-900 – São Paulo – SP

Tel.: (0XX11) 818-4589

Fax: (0XX11) 211-6281

e-mail: pubflch@edu.usp.br

home page: www.fflch.usp.br

Sumário

DISSENSO, n. 2

São Paulo

1º semestre de 1999

5 **Prólogo**

fora do expediente

7 **Canções de boca da noite para doutos de pão na mão**
• *Anderson Gonçalves e Gilberto Tedéia*

9 **Relatório de Pesquisa**
• *Gilberto Tedéia*

13 **História de Ninguém**
• *Álvaro Machado Dias*

14 **pour paul celan / f. gullar**
• *Francisco José Gonçalves Lima Rocha*

16 **José contra o medo**
• *José Bento Machado Ferreira*

por extenso

19 **Sobre a política de Marx**
• *Ruy Fausto*

35 **Merleau-Ponty, o conflito das filosofias
e a teoria da expressão**
• *Homero Santiago*

55 **Esquema para crítica literária
como ponto de viragem na democracia russa**
• *Cristiana Maria Cardachevski*

67 **Existe um cinema brechtiano?**
• *Luiz Renato Martins*

83 **A Sabedoria dos vermes
em uma anedota pecuniária de Machado de Assis**
• *Priscila Figueiredo*

91 **Anekdota Búlgara: Uma experiência de leitura**
• *Zulmira Tavares*

95 **Como era calmo nosso jardim**
• *Cristina Diniz Mendonça*

situações

109 **O Juízo Moral toma as ruas**
• *Alfredo Gutierrez Gomez*

113 **O México que queremos os zapatistas**
• *Subcomandante Insurgente Marcos*

entrevista

117 **"Temos que gerar alternativa, senão é cair no abismo"**
• *Paulo Eduardo Arantes*

intervenção

131 **Discurso aos estudantes de Filosofia da USP
sobre pesquisa em Filosofia**
• *Oswaldo Porchat Pereira*

141 **Outubro de 68 e o sentido do radicalismo**
• *Franklin Leopoldo e Silva*

arquivo

147 **A pintura moderna**
• *Jean Maugüé*

tradução

155 **Brecht e os clássicos**
• *Jean-Paul Sartre*

159 **O navio negreiro**
• *Heinrich Heine*

165 **O Ateneu**
• *Friedrich Schlegel*

Estas reflexões descosidas procuram apenas recordar que há motivos para ir às ilhas, quando menos para não participar de crimes e equívocos mentais generalizados. São motivos éticos, tão respeitáveis quanto os que impelem à ação o temperamento sôfrego. A ilha é meditação despojada, renúncia ao desejo de influir e de atrair. Por ser muitas vezes uma desilusão, paga-se relativamente caro. Mas todo o peso dos ataques desfechados contra o pequeno Robinson moderno, que se alongou das rixas miúdas, significa tão-somente que ele tinha razão em não contribuir para agravá-las. Em geral, não se pedem companheiros, mas cúmplices. E este é o risco da convivência ideológica. Por outro lado, há certo gosto em pensar sozinho. É ato individual, como nascer e morrer

Carlos Drummond de Andrade (1952)

Canções de boca de noite para doutos de pão na mão

Anderson Gonçalves e Gilberto Tedéia

Deixam o céu por ser escuro e vão ao inferno a procura de luz. – Girando em torno de si, o carrossel de Lampedusa se repete sempre: como se puro e simples movimento e mudança de canto (no mesmo velho campo) fossem um algo outro de salvação, e por isso nunca firma assento fora do círculo – objetivamente, pouco importa, aí, o que for. Que o inferno tenha mudado de nome soa capital, o que talvez causasse aversão a um demônio mais clássico (ele contudo superaria – e supera – a “ingenuidade” mas não o sentimento das leis do mercado). Imerso todavia no sentimental, o tipinho que tagarela seu não (*Neinsager*), põe-se – como mais um dos *castrati* sociais, em plena bênção do complexo de Abelardo – à maneira de um Hamlet, figura hipertrofiada que só sabe de si mesma e inepta a todo *como*, burro de carga da cultura (*Kulturträger*). A ele o Doutor, sempre da “estirpe” do paciente, dá o diagnóstico: “Sofre de entendimento e não há razão que se apresente” Uma epopéia recente, em toda sua improbabilidade de gênero, teria como Odisseus um velho caolho sobre o qual o tempo abate com mão pesada: “Rugas, dentes, calva... Uma aceitação maior de tudo, e o medo de novas descobertas”. Cansadas da falta de paciência essas figuras se dizem calejadas, os anos lhes ensinam o desrespeito à impaciência e portanto a calma de acatar e remedar de bom grado o “Tudo bem! é assim mesmo” Vá lá, diante de todo esse limbo e nirvana trágicos, se o que já se disse é na vera, qualquer *enragé* ou pretendente a engajamento, ou nada disso simplesmente, se pergunta: Se “a prosa do economista é um poema lírico inteiramente explicitado”, por que permanecemos na *lírica*?

A filosofia hoje me auxilia a viver indiferente. – E o diabo da lembrança é chumbo maciço na moleira adentro, que nem cicatriz devém. Deslocada, cai a lembrança na cabeça carregada entre deveres, e átimo! caminho desfeito. Perdida aí as passagens de dia sobre outro, as viravoltas continuam sem a história do percurso. Mas nem tudo está perdido: *de imediato*, um desenrolar sobre si em autêntica solidez e sozineza, esplêndida e plena neutralidade de curandeiro contra males e bens. Ou, expresso com a certeza de uma pororoca, *indiferenciação*: “Sabemos dar nossa vida inteira todos os dias”, diz o outro, ao que um autêntico remenda de voz alta: “T’á a vidinha!” (*Da ist das Dasein!*). Enquanto no compasso do metrônomo de esferas especulativas e fomentadoras de pesquisas, a grande empresa universitária, reflexivamente, em sã e calma consciência, gerencia esbaforida o mapa matematizado de cada punhado de horas nessa “exuberância irracional” (copirraite do *Federal Reserve Board*): ponto escuro, caminho redobrado – e sempre a coisa de sempre. Nós outros *la canaille*? não, mas sim uma estomacal moção de apoio da cicatriz à ferida, não dizer o que se quis dizer e nisso dizer o que é, ato falho (*Verstellung*) exposto: jovem *cocoon*, eriçado de fins e interesses, mediados por coquetéis de lançamentos de mais um “Clube de doutos” que o afoito chamaria de eterno retorno do mesmo – discursos, cargos e ensaios abarrotados de crítica assepsia e *papers* feitos carcaças sarapintadas de palavras com ferrões (*Stichwörter*): o que fora em Weimar estertor da “originalidade” burguesa faz-se hoje alegre, ainda que séria, marcha natural no devido burgo conquistado; cada macaco no seu galho (*Ordnung*). O mano, todavia, mete o dedo na moleira do moleque abstraído em sua dor que não cabe no mundo (*Weltschmerz*); contudo, são onze rodas de chope e fulana, o mito, vai se rindo... Foi-se, sem assinar os papéis.

Relatório de Pesquisa

Gilberto Tedéia

Sr. Inseto-Pesquisador Chefe,
Membro Titular da Real Academia de Ciências:

Solicita-se um aditamento das verbas para que se possa explicar a desconexa cumplicidade mantida entre os humanos com o caos em que se metem, a que denominam “cultura”, posta por eles como o conjunto dos momentos necessários para atravessarem esse campo de incertezas que eles próprios criaram. Desconhece-se ainda o sentido de suas ações. Nosso relatório de campo ainda não consegue explicar porque as unidades móveis, embora sem sono, deitam-se com olhar fixo no céu do outro lado do vidro da janela, mantendo-o assim por minutos a fio. Com o aditamento de verbas extras, poderemos descobrir a lei reguladora desse ar entorpecido, descobrir o que iguala os visionários, crianças, enamorados e idiotas e entender porque eles substituem a natureza e os impulsos vitais pelo mundo da “cultura”, separados por um “escutar-se” ao mesmo tempo conectados por um entre sem fim.

Nas etapas anteriores da pesquisa descobriu-se que eles não são portadores inatos do perfil das tarefas a serem executadas durante o instante em que vivem, que perdem tempo e recursos para se firmarem ante o existir, e que quase todas suas decisões acabam resultando em algo diverso e contraditório com o princípio que as moveu, afetadas pelo “circuito de autovalorização do capital” (*sic*).

Nesta etapa foram coletados dados visando à compreensão da passagem natureza-cultura entre os humanos e à identificação do fio condutor interno ao conjunto de suas ações. Este relatório se restringe a apresentar alguns elementos que formam a confusão observada entre as unidades móveis *Homo sapiens*, ainda sem a pretensão de explicá-los. Para fins expositivos, selecionou-se relatos de observações diretas da conduta de duas unidades móveis previamente selecionadas segundo regras do método em vigor. São descrições assentadas parcialmente sobre dados colhidos nas incursões de um humano, identificado aqui apenas como Gti, a fim de que se possa manter em sigilo a sua identidade. Busca-se acompanhar o entrelaçamento de suas ações com as intervenções no mundo da vida efetivadas por uma outra unidade móvel, identificada como Gta. Adotamos Gti como o ponto-de-vista das descrições, não o contrário, pois a natureza da segunda unidade móvel é incognoscível segundo as categorias da Real Academia.

Muita vez absorto em uma tarefa sempre indigna para-nós, os providos de asas, Gti gosta de usar do corpo todo apenas uma das patas a rabiscar signos de tinta azul sobre superfícies de celulose por um longo período de tempo. O corpo imóvel realça a central nervosa indefesa, com sensores visuais acionados para baixo, os demais desligados para o mundo exterior, no geral pouco se importando com sinais de ataque de predadores, imprudência comum aos da sua espécie. Por mais de 12 horas Gti permanece envolvido com esses signos, tarefa sem sentido, pois já se tinha como escrito o “colóquio”

Certa vez, após o período inicial de levantamentos de dados sobre as condições ambientais e constatarmos que o clima era favorável a vôos noturnos, e como sem esforço não há ciência, seguimo-lo. Uma vez no *habitat* de Gta, sentava-se novamente. Detectou-se oscilações olfativas marcadas por uma estranha cumplicidade; variáveis químico-biológicas acionavam alterações na pressão arterial, dilatação das pupilas, alterações hormonais e variação na frequência dos batimentos cardíacos.

Desatentos aos ruídos e cheiros, eram apenas cortesia e devota amabilidade mútua. Nesses encontros, o assunto da conversa era algo muito complexo para eles, e sem o menor sentido para-nós, insetos da Real Academia: “repercussões especulativas de 1848 na tarefa do intelectual”; “a apresentação do negativo do capital segundo seu conceito”;

Relatório de Pesquisa

“a dança como linguagem e como atividade”; “composição da taxa de juros e a âncora cambial”; “o botim e desmonte economicista vulgar de um certo país periférico ao núcleo orgânico industrializado” (*sic, sic, sic!*).

Por vezes distraia-lhes a atenção a passagem de outros humanos, a comida a ser devorada e, não raro, um estranho ritual, muito difundido entre todas as unidades móveis da espécie: o ritual da conversa com o plástico. Um monotônico trinado metálico de sineta convoca um deles para se sentar numa cadeira e conversar com um cilindro plástico longilíneo esburacado nas pontas, seguro por uma das mãos na altura das orelhas e em direção da boca. Apesar de o mundo ao redor parecer deixar de existir, destaca-se que, à parte o uso da boca no ritual com o plástico, de vez em quando Gta emitia um olhar que comunicava aos presentes que o plástico fala algo importante, ou anuncia a chegada de intempéries, que não chegavam – os humanos são assim mesmo: anunciam tempestades que nunca desabam. Já nós, Insetos sócios das delícias de tudo que Deus deixa cair do céu, não perdemos nossa vida atrás de pistas falsas, o que torna cinzento de tão previsível o desabar do céu sobre nossas cabeças.

Certa vez houve *O beijo*, uma singela troca de fluidos entre Gta e Gti, com efeitos colaterais imediatos. Um beijo é um fenômeno tão contingente quanto o nascer do sol. É quando nossos instrumentos podem detectar que os humanos não são de todo anomalias, pois acionam suas trombas e mucosas para se comunicarem para além da fala. A tromba Gta é bem maior que a de Gti. Seu maxilar envolve mais o dele que vice-versa. A carne em volta da boca, os lábios, tocam-se e se apertam. Os de Gti brincam mais molemente que os de Gta. Durante a troca de fluidos suas trombas se acariciaram com ternura e encantamento. Apesar disso, ao invés de permanecerem juntos, separam-se.

Suspeita-se que Gta possa sintetizar algum entorpecente mais potente que os fluidos sintetizados por Gti, pois as articulações das patas inferiores deste perdem a firmeza durante o *beijo*. Segundo as categorias aceitas, tanto Gti como também Gta exteriorizavam importantes alterações, o que complica tudo: apesar da força natural desse laço, pararam de se freqüentar. Não permaneceram um com o outro em razão de quais interditos? Como se sabe, o universo Gta é impróprio para insetos: Gti se afasta numa medida preventiva?

Gta e Gti parecem sempre descontentes com o que fazem. Mesmo quando foram observadas altas taxas de complexidade na composição e rotação de suas energias, viram as costas e se separam. Certa noite, após conversarem por horas consecutivas, despediram-se às pressas e sem o “beijo”, como se fosse chover, disseram-se “a gente se vê, não vai sumir”, sorriram. Desde então se voltaram para si mesmos e substituíram os encontros por um ausentar-se a dois. Nota-se um separar-se que lhes dói mas sem o qual não vivem. Denominam esse estado de “escutar-se a si mesmo” Isso foi há meses.

Do que se observou pouco pode ser afirmado com segurança. É como se tudo o que quisessem fosse chegar a algo para depois abandoná-lo e depois retomá-lo e assim por diante, sempre. Há um contínuo atarefar-se com o que fazem misturado com uma sede de apagar tudo e recomeçar do nada, sem chegar ao nada inicial nem tampouco ao objetivo final, permanecendo num “entre” que nunca acaba. Haveria Universo, se, para tal, fosse preciso o operar dos humanos?

História de Ninguém

Álvaro Machado Dias

Entre as torres há um fosso
Flores deitam as amadas
Ninguém se lança na água
Ninguém se ilude
E se vê recriminado.

Por todos os lados, muralhas
Heras retorcidas, ventos de vinagre
Os que possuem gestos, discordam
Os outros observam;
Entre as torres refletido
A água a carregar as pétalas
E ninguém no pó ajoelhado.

pour paul celan

Francisco José Gonçalves Lima Rocha

falaste há pouco
os pálidos sopram um
nada inconstante
pois falaste
o pouco
nomes no chão:
feres
distante de um grito

algum demônio
feriste? o sangue
de quem falecera?
falaste
o que falecera

(tu a encontras
e vives de seu corpo inconstante

ela te permite
co-dizer palavras)

f. gullar

Francisco José Gonçalves Lima Rocha

cujas frutas
não falam
de luz
e descoram o pouco
do pouco que fogueia
o dia

acaso voltaste
para retomar a construção de um outro pássaro
(fugiste com teu corpo para outro)
e estás aqui
o corpo – cujas asas se abrem necessárias,
ainda que putrefeito:
o corpo contra o corpo: a carne queima em fogo de lucidez

José contra o medo

José Bento Machado Ferreira

Agora, José vai lutar contra o medo,
mas não tem lança
e o medo cospe os dedos de José na lama.

Agora, o medo é onça
e as pintas são diamante.
Quem pintou no pêlo dela
estas pedrinhas de brilhante?

José despe as chagas
da cabeça aos pés,
nem as armas de Jorge
nem a luz nem a espada

nem mesmo um dedo que lhe aponte
o descanso.

E agora o medo é a palma da mão
que José aperta de vez em quando.

Onde estão seus companheiros?
Cavalgam terras distantes.
Metem-se entre espinhos.
Quando não caem, mancam.

José atira flechas no peito do medo,
agora que tem um arco tamanho,
e o medo arranca as flechas do peito
como se fossem de brinquedo e sonho,

mastiga cada uma delas
com seus dentes de partir pedreiras
e abocanhar montanhas.

Quantos dias e noites ainda
agüentará José?
Quantos dias houver fumaça.
Quantas noites houver fogueira.
Nem uma semana.

Agora, o medo tem farda,
fuzil, carranca
e já passeia pelo campo
onde José desanda.

Agora não dura um instante.

Sobre a política de Marx*

Ruy Fausto

Professor Emérito da FFLCH
e professor na Universidade de Paris VIII

Vamos nos limitar ao problema geral do comunismo como meta histórica (agora considerado numa vertente um pouco diversa daquela por nós já tratada¹) e em certos pontos conexos atinentes à idéia marxiana da história.

Como indicamos anteriormente, Marx se recusa a *pôr*, isto é, a tematizar plenamente, o discurso sobre o comunismo, como recusa-se a *fundar* a política revolucionária sobre um princípio ético.

Estas duas negações têm o sentido de duas *Aufhebungen* (“supressões”). Devem ser entendidas como exigências do discurso dialético, exigências que têm a função de evitar interversões² Interversão do discurso revolucionário em discurso *utópico*, interversão do discurso ético, e mesmo humanista, em discurso *anti-humanista*.

Desenvolvemos, em outro lugar, a dialética do humanismo e do anti-humanismo. Seu resultado foi: o humanismo é... um anti-humanismo. O

* Tradução de Sívlio Rosa Filho.

¹ Cf. § IX, “Hegel, Marx e a finalidade”, in *Le Capital et la Logique de Hegel – dialectique marxienne, dialectique hégélienne*, Paris, L’Harmattan, 1997, p.96-108. O texto ora publicado apareceu como “Posfácio” a esta edição francesa.

² “O pensamento do entendimento é tão pouco algo de firme e de último, que antes se mostra como a constante supressão de si mesmo e como a *interservação em seu oposto*; quanto ao contrário, o racional como tal, consiste justamente *em conter em si mesmo os opostos como momentos ideais*” (Hegel. In: *Enz.*, I, (1830), § 82, Zu., p.179; *Enc.*, I, p.177-8; grifo nosso).

humanismo se interverte em anti-humanismo. E o anti-humanismo se fixa no anti-humanismo. Marx não era nem humanista nem anti-humanista. A política de Marx assinala a “supressão” (*Aufhebung*) do anti-humanismo³ Consideramos tal desenvolvimento como a solução, *no plano da reconstituição da dialética de Marx*, da querela “infinita” do humanismo e do anti-humanismo marxianos.

³ A propósito desta última intersversão, cf. *Marx: logique et politique, recherches pour une reconstitution du sens de la dialectique*, prefácio de J.-T. Desanti, Paris, Publisud, 1986, p.31-3; *Marx: lógica e política, investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*, vol.1, São Paulo, Brasiliense, 1983. A despeito de sua extensão, e mesmo se o nosso problema não é aqui o do humanismo e do anti-humanismo, mas o do “utopismo”, cremos útil citar o essencial desse desenvolvimento, dado seu interesse lógico: “O humanismo – entendendo por humanismo a filosofia ou política que põe o homem, o que quer dizer, para que a definição seja rigorosa, a que não somente visa metas ‘humanas’, mas que igualmente só aceita meios ‘humanos’ (que recusa a violência) – o humanismo é de fato um anti-humanismo (o *humanismo se interverte em anti-humanismo*). Porque pôr o homem, isto é, postular uma prática ‘humana’ (não-violência etc.) num universo inumano (o do capitalismo e em geral o de todo o pré-capitalismo) *equivale a aceitar* – a se fazer cúmplice de – *esse universo inumano*. [...] mas se a recusa do humanismo significa a necessidade de aceitar a violência, e em geral [uma espécie de] princípio ‘não humano’ como ponto de partida (todo o problema está na explicação deste não-humano) – ele não implica, como se poderia pensar segundo uma representação corrente, a aceitação do anti-humanismo. [...] é que se, ao pôr o homem, o humanismo se interverte em anti-humanismo, o anti-humanismo – que seria preciso definir como a filosofia ou a política que quer dispensar toda referência ao homem (no nível dos meios assim como no dos fins) [...] só pode nos confinar na violência e no inumano. Não pode nos conduzir a outra coisa. Assim, se em conformidade com o princípio da lógica do entendimento, estivéssemos obrigados a escolher entre humanismo e anti-humanismo [...] permaneceríamos, respectivamente, entre a intersversão (isto é, a contradição: a não-violência é *violência*, o humano é o inumano), e uma espécie de tautologia (o inumano ‘não’ é ‘senão’ o inumano, a violência ‘não’ é ‘senão’ violência). A resposta que nos permitiria pensar e formular rigorosamente a relação contraditória entre meios (necessariamente) inumanos e metas humanas [...] é a que recorre à idéia de *supressão [Aufhebung]* do humanismo. *A política marxista não deve ser definida nem como um humanismo nem como um anti-humanismo (nem tampouco como um a-humanismo): deve ser definida como a que remete à supressão [Aufhebung], à negação (no sentido dialético) do humanismo*. Negar dialeticamente o humanismo não quer dizer expulsar o homem (o ‘humano’, a não-violência) no sentido absoluto, como o faz a negação vulgar *anti-humanista*, mas negar a *posição* do homem (isto é, negá-lo conservando-o: expulsá-lo da *expressão*); operação que se torna necessária – e isto explica o caráter da negação – pelo fato de que, se se põe o homem, ou o princípio ‘humano’, o ‘humano’ se interverte em ‘inumano’. Assim, *nega-se o homem (a não-violência etc.) para que ele não negue a si mesmo*. (De outro modo, não se negaria o homem). *Assume-se a negação (dialética), para evitar submeter-se à negação (vulgar)*. [...] Assim, somente ao recusar as teses (consistentes) do ‘humano’ e do ‘não-humano’ (anti-humano), para pôr a tese (dialeticamente) contraditória da ‘supressão’ (*Aufhebung*) do humanismo [...], é que se consegue escapar da contradição (vulgar), sem no entanto se refugiar na ‘tautologia’” (p.31-3).

Sobre a política de Marx

O dispositivo é análogo, em Marx, no plano especificamente político. A *posição* dos fins políticos, isto é, do (discurso sobre o) comunismo, *bloqueia* sua realização⁴. O discurso que *põe* o comunismo não é, contraditoriamente, um discurso *comunista*, mas um discurso *utópico*. Assim como a posição de um fundamento humanista produz uma interversão do humanismo em anti-humanismo, a posição (entendamos: a posição plena) dos fins revolucionários determina uma interversão do projeto revolucionário em projeto utópico. É preciso “suprimir” a meta para que ela possa ser teórica e praticamente efetiva. Tal é a solução que, na esteira da dialética hegeliana, e sem dúvida no espírito da dialética em geral, Marx fornecia para o problema dos fins da política revolucionária; solução que consiste em pensá-las sob a forma de uma *quase-fundação* ética e de uma *quase-fundação* propriamente política. Resposta freqüentemente mal compreendida, mas, sem dúvida, extremamente rigorosa e que marca uma época na história do pensamento.

Eis aí o nosso ponto de partida. Porém, compreendida tal resposta, o problema permanece intacto. Trata-se de saber se essa mesma “supressão” não nos conduz a uma outra interversão. O que está em jogo se situa no nível da relação entre forma e conteúdo. A operação dialética de “supressão” dos fins, para impedir a interversão do discurso em humanismo ou utopia, é legítima e atinge seu resultado, porém, *sob a condição de que os próprios fins sejam legítimos e legitimados*. Ao supor os fins plenamente justificados, a “supressão” de sua posição “salva” sua efetivação. Inicialmente, porém, é preciso que eles se revelem justificados. Caso contrário, a “supressão” só tem, no melhor dos casos, um alcance formal (mesmo em se tratando de uma forma dialética); no pior dos casos, ela tem um efeito oposto ao que foi visado.

Somos, portanto, levados a discutir o conteúdo, isto é, a validade da perspectiva marxiana do comunismo, o qual não deve ser confundido com os “comunismos” do século XX. Já assinalamos⁵ uma dificuldade que afinal é maior. Mesmo se Marx pensa todas as passagens como descontínuas, e mesmo se a passagem que nos levaria do capitalismo ao

⁴ “[Marx e Engels] eram inimigos da utopia no interesse [*um... willen*] de sua efetivação” (Adorno. In: *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970 (1966), p.314; *Dialectique Négative*, G. Coffin, J. Masson, O. Masson, A. Renaut, D. Trouson (trads.), Paris, Payot, 1978, p.252).

⁵ Cf. *Le Capital et la Logique de Hegel...*, p.114-5.

comunismo se apresenta como uma empreitada de liberdade, que só tem como *pressuposições* – no sentido dialético de pontos de partida a serem negados mediante um movimento descontínuo – as condições do presente, não é menos verdade que Marx não concebe a possibilidade de nenhum outro desenvolvimento futuro (à parte, talvez, soluções negativas do tipo retorno à barbárie, afundamento no capitalismo), isto é, não há para ele um *tertius* histórico. Se o capitalismo não é para Marx senão a condição necessária do comunismo, tal condição não deixa de ser exclusiva. Decerto a decisão, individual e coletiva, de lutar pelo comunismo, seria uma decisão livre, mas seríamos de certo modo obrigados a ser livres, para retomar, em outro contexto, uma expressão célebre. Não haveria outro caminho possível, bom ou ruim, no terreno do pós-capitalismo. O “jogo” seria dual. Em Marx, a história é lida, assim, a partir de uma grade que privilegia o tempo, no sentido de que se pensa essencialmente a sucessão das formas e não a sua contemporaneidade⁶; e o futuro, se decerto ele o representa como não determinado, mesmo assim, é mostrado como exclusivo, porque uni-forme. Estamos diante do que há de perigoso no esquema marxiano. O preconceito dual, fonte das *ideologias* de esquerda do século XX, é o mais difícil de desenraizar. De fato, não temos dois, mas três termos (se não quatro, se se pensar no fascismo e nas formas que lhe são aparentadas): o capitalismo, a sociedade burocrática (ou outro modelo autocrático de “esquerda”), e um projeto democrático, sem dúvida, por ser construído. Tal é a condição necessária para toda crítica do capitalismo, condição que foi escamoteada desde o início⁷

Há um segundo aspecto. Ele nos remete, mas no plano do conteúdo, à questão do utópico e do não-utópico. A idéia fundamental de Marx é a de um desaparecimento “catastrófico”, global, do capitalismo. É o conjunto do sistema que deve desaparecer, desde as suas “bases” até as suas conseqüências. Portanto, é por meio de uma luta contra o conjunto

⁶ Jacques Bidet, cuja leitura do *Capital* é aliás inteiramente diferente da nossa, tem razão ao insistir nos inconvenientes do privilégio da sucessão, em sua *Théorie de la modernité*, Paris, PUF, 1990.

⁷ Neste sentido, a valorização acrítica do modelo antigo, inclusive do modelo espartano, pelos pensadores críticos do século XVIII, pode ser considerada como a primeira forma dessa *ilusão dualista*: Esparta é, no início do século XVIII, o obstáculo dos críticos do sistema, um pouco como o jacobinismo, e, em seguida, o bolchevismo o serão para os séculos XIX e XX.

Sobre a política de Marx

do sistema, e visando à destruição de todas as suas determinações, que Marx define o projeto político *não-utópico*, realista. Utópica seria, ao contrário, a política que visasse a destruir somente certas determinações (certas determinações *essenciais*; Marx não era contra as lutas por objetivos imediatos⁸). Particularmente representativa de sua posição é a crítica endereçada aos que querem eliminar o capital, mas conservar o dinheiro. Na perspectiva de Marx, isso equivaleria a querer eliminar as conseqüências, conservando as “bases” Compare-se, sobre este assunto, o bem conhecido texto do prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política* (W 13, *zur Kritik...* p.9; trad. fr. por M. Husson e G. Badia, Éd. Sociales, p.3), onde se diz que a humanidade só põe os problemas (*Aufgaben*) que ela é capaz de resolver, com um texto muito menos conhecido, dos *Grundrisse*, e aparentemente contraditório em relação ao primeiro, no qual se fala de certas exigências que não podem “ser satisfeita[s] senão em condições em que [elas] já não podem mais ser posta[s] [stellen] (G., p.89; G(L), p.109). No primeiro caso, trata-se do problema atinente às contradições globais do sistema, no segundo, de exigências concernentes a contradições pontuais, mesmo se fundamentais, no caso, as do dinheiro. O estatuto da relação entre problemas e respostas se interverte de um ao outro caso. No primeiro, não há problemas sem solução, no segundo, não há solução sem problemas, a saber, ou bem o problema não tem solução, ou bem há soluções, mas elas já não correspondem ao problema.

Decerto Marx supõe uma *descontinuidade*, e mesmo uma oposição, entre dinheiro e capital, porém, não deixa de considerar como utópica toda tentativa de *frear* o movimento de transformação do dinheiro em capital. Seria preciso repor em questão o conjunto da produção capitalista, e, neste caso, capital e dinheiro deveriam ser ambos erradicados, a menos que se aceite o sistema, e então, tanto um como outro. Toda solução intermediária seria utópica. O não-utópico, portanto, é definido pelo desenvolvimento da contradição até o extremo, o utópico pela tentativa

⁸No interior destas últimas, no entanto, a luta pela redução da jornada de trabalho tem um privilégio que, não por acaso, é devido ao fato de que a duração da jornada é definida por Marx como sendo teoricamente indecível. O espaço de tal luta está aberto pelo sistema, que não o preenche por uma lei unívoca. Aqui, a lei é... a luta (juízo de reflexão).

de impedir seu desdobramento: “É um voto tão piedoso [*fromm*] quanto tolo [*dumm*] pedir que o valor de troca não se desenvolva em capital, ou que o trabalho que produz valor de troca não se desenvolva em trabalho assalariado. O que distingue tais senhores [os socialistas, sobretudo os socialistas franceses, R.F.] dos apologetas burgueses é, de um lado, o sentimento [que eles têm] das contradições que o sistema comporta; do outro, o *utopismo*, [o fato de que eles] não compreendem [*begreifen*] a diferença entre a figura real e a figura ideal da sociedade burguesa [...]” (G., p.160; G (L) I, p.189, grifo nosso)⁹.

É mais ou menos do mesmo modo que Marx denuncia a “democracia” (cf. G., p.81; G (L) I, p.100), ou a “democracia burguesa” (cf. G., p.152; G (L) I, p.181) – de fato, os socialistas –, quando ela faz da igualdade ou da liberdade a sua bandeira. A igualdade e a liberdade são categorias próprias à circulação simples, aí está o seu lugar “natural”; e, no interior do capitalismo, elas *se invertem necessariamente* em seu contrário. Querer frear sua interservação seria pura utopia: “Por outro lado, mostra-se igualmente a tolice [*Albernheit*] dos socialistas (sobretudo dos socialistas franceses ao quererem provar que o socialismo é a realização das idéias da sociedade burguesa expressas pela Revolução Francesa), que demonstram que a *troca e o valor de troca* etc., originalmente (no tempo) ou segundo seu conceito [*Begriff*] (em sua forma adequada), são um sistema de liberdade e igualdade de todos, porém, falseados [*verfälschen*] pelo dinheiro, pelo capital etc. [...]. Eis o que é preciso responder a eles: *O valor de troca, ou, mais precisamente, o dinheiro, é de fato o sistema da igualdade e da liberdade*, e o que a isto se opõe no desenvolvimento mais preciso do sistema são perturbações imanentes, [é] precisamente a *efetivação da igualdade e da liberdade, que se fazem conhecer [ausweisen] como desigualdade e não-liberdade [Ungleichheit, Unfreiheit]*” (G., p.160; G (L) I, p.188-9, grifo nosso). Ao lado do tema da interservação, paralelo ao do desenvolvimento do dinheiro em capital e do valor em valor de troca, trata-se também, neste texto, do tema, acima desenvolvido, da imanência da liberdade e igualdade sob a forma social burguesa.

Denunciar como utópica a tentativa de preservar o dinheiro sem conservar o capital, (ou de conservar o valor de troca eliminando o

⁹ “[...] não se vê que a oposição do trabalho e do capital já está *latente [latent enthalten]* na determinação simples do valor de troca” (G., p.159; G (L) I, p.188, grifo nosso).

Sobre a política de Marx

dinheiro), não ocorre sem justificação, sobretudo, se se pensar em certas versões históricas de um tal projeto. No entanto, seria possível objetar: se tal desígnio de uma mudança mais ou menos parcial aparece como utópico, o projeto marxiano de uma mudança global não o seria ainda mais? Qual dos dois projetos é o mais utópico, o que quer introduzir uma sociedade em que o capital seria mais ou menos neutralizado, mas onde sempre haveria dinheiro, ou o que visa uma sociedade comunitária, sem capital e sem dinheiro, desembocando em uma transparência do social? Para Marx, a primeira perspectiva é evidentemente utópica, e a segunda, realista. Porém, as razões que ele fornece para mostrar a necessidade na não-necessidade do comunismo – visto que é disso que se trata – não são convincentes. De modo geral, seria preciso perguntar se a oposição entre a necessidade supostamente realista de desdobrar todas as contradições e a recusa de todo projeto (porque ilusório e utópico) de querer freá-las, não assinala uma simplificação dogmática.

Que há utopismo na perspectiva de Marx, poderia ser mostrado pelo tratamento que ele dá à questão da individualidade (a atomização dos indivíduos). Evidentemente, e com razão, ele insiste no caráter histórico que assume a forma atual da individualidade: “Essa conexão somente coisal [*sachlicher Zusammenhang*] [o vínculo mediatizado pelas coisas que tem lugar no interior da sociedade burguesa (R.F.)] é um produto histórico. Pertence a uma fase determinada do desenvolvimento [da individualidade]. O caráter estranho [*Fremdartigkeit*] e a autonomia, na qual ela até agora existiu em relação aos indivíduos, prova somente que *elas ainda estão criando as condições de sua vida social*, e não começado tal vida social partindo dessas condições” (G. p.79; G (L) I, p.98, grifo nosso).

Trata-se portanto de mostrar: a) que a figura tomada atualmente pela individualidade é histórica; b) que ela trai um caráter *pré*-histórico. Por ora, deixaremos de lado o segundo ponto.

Há nisso uma alternativa discutível. A tese da historicidade da forma atual do indivíduo vem ligada à idéia de que tal forma poderia ser radicalmente modificada. Entretanto, ambas as coisas não caminham necessariamente juntas. A individualidade, sob sua forma atual, pode ser histórica (como de fato é), isto não impede que possa ter se tornado um dado essencialmente irreversível, culturalmente irreversível, sob sua forma

geral. (Ela é sem dúvida suscetível de ser despojada de tal ou qual caráter específico.) A natureza histórica de um traço não implica a sua reversibilidade, nem sua plasticidade infinita. De fato, a hipótese comunitária de Marx – é assim que é preciso chamá-la – supõe a emergência de homens novos, (para Marx: do Homem), de homens completa e absolutamente liberados de toda sorte de egoísmo material, isto é, relativo à disposição dos bens. É preciso contar com tal possibilidade? Ou, ao contrário, é preciso convir que muito mais do que o projeto de uma sociedade em que subsiste a esfera dos “egoísmos” individuais (mas em que o capital é mais ou menos neutralizado), um tal desígnio de refundação da humanidade remete a um universo utópico?

Com tais considerações, introduzimos o esquema de uma história antropológica cumulativa subjacente à história descontínua das formas sociais específicas. Tal “idéia” não põe em questão a possibilidade de tendências antiatomísticas e antiegoístas. Certos fenômenos – a emergência de solidariedades sociais insuspeitas, decerto, por ocasião de acontecimentos precisos, movimentos sociais etc. – mostram até certo ponto a sua possibilidade. Um pouco como a atitude generosa de muitos perante a Revolução Francesa oferecia, a Kant, razões para crer na *idéia* de uma história suscetível de criar as bases de uma sociabilidade futura, em conformidade com a lei moral¹⁰ Porém, uma total neutralização do egoísmo material é duvidosa. E é precisamente isto o que Marx supõe, visto que rejeita toda sobrevivência de uma camada egoísta da individualidade, em relação aos bens materiais, mesmo como um extrato que coexistisse com outros: “é inepto [*abgeschmacht*] conceber tal *conexão somente coisal* como sendo [uma conexão] natural [*naturwüchsigen*] (*em oposição ao saber e ao querer refletido*), imanente à natureza da individualidade e indissociável dela” (G., p.79; G (L) I, p.98, grifo nosso no texto entre parêntesis). Admitindo a possibilidade de que se trata de dados simultaneamente históricos e irreversíveis, não seria preciso, ao contrário, supor a coexistência dessas duas camadas sob a forma geral das aquisições antropológicas com as quais, de um modo ou de outro, será preciso contar?

¹⁰ Kant parece evocar duas ordens de razões. Por um lado, uma astúcia da natureza, a idéia de uma resultante finalmente feliz (mesmo se frágil) do entrechoque dos interesses egoístas. Por outro lado, um certo progresso consciente rumo à moralidade. As duas razões parecem fundadas.

Sobre a política de Marx

E se, neste ponto, devemos supor uma história antropológica cumulativa, no que concerne à igualdade e à liberdade estamos perante exigências do mesmo tipo. Marx torna imanente à sociedade burguesa (à esfera da circulação simples) a liberdade e a igualdade. Bem entendido, ele conhece também a liberdade e a igualdade antigas, as quais aparecem como uma outra liberdade e uma outra igualdade. Porém a liberdade e a igualdade próprias à sociedade burguesa são tidas como formas *universais* – como universais concretos que, enquanto tais, são *contraditórios*. Há ainda a liberdade e a igualdade no comunismo (no que concerne a esta última, para a primeira fase do comunismo, a segunda fase supera os limites de toda igualdade); mas, em conformidade com a exigência de não-posição dos fins, a liberdade e a igualdade comunistas não representam senão *pressuposições*. Tem-se portanto em Marx, por um lado uma plena “imanentização” da liberdade e da igualdade em formas sociais específicas, em particular na sociedade burguesa, e, por outro, uma espécie de posição transcendental dessas noções, ou antes, uma *pressuposição* prospectiva de cada uma delas.

Eis que voltamos ao mesmo ponto. Pode-se frear o desenvolvimento contraditório de um extremo – no caso, da liberdade e da igualdade –, de modo a impedir que ele passe em seu contrário? Ou toda tentativa de impedir sua interversão é utópica e a única perspectiva realista é deixar que se opere a interversão, até a “explosão” final, conjunta dos dois termos opostos? Tanto para Marx quanto para a crítica socialista de Marx, o sistema é contraditório; e, tanto para o primeiro como para a última, há um lado positivo, o da liberdade e da igualdade. Marx, no entanto, se recusa a preservar este lado, o que foi tentado pela crítica. Assim como, para o caso da individualidade, mas agora no plano dos *fins* das lutas, a crítica poria o acento na continuidade histórica subjacente à descontinuidade. Do mesmo modo que foi preciso falar de uma história do indivíduo no interior de cada forma, seria preciso falar de uma história geral das lutas, que estabelecesse o vínculo entre os *fins* das lutas no interior das diversas formas. Os *fins* das lutas, porque é a unidade dos fins que é recusada. A recusa da unidade desses fins, como esquema a ser preenchido *progressivamente*, está, de resto, vinculada a uma tendência a unificar os métodos. Tal foi, diga-se de passagem, o modelo – desastroso – do

bolchevismo¹¹: a revolução socialista deveria ainda cortar cabeças, mas a serviço de um fim radicalmente novo. Ao que seria possível responder que, pelo contrário, seria preciso *mudar* os meios e *preencher* os fins antigos, justos, mas por demais indeterminados e afetados de contradições¹²

A um *continuum* antropológico corresponde, assim, um *continuum* dos fins das lutas. E nós vemos a que remetem os dois movimentos críticos. Trata-se de questionar a idéia de que a história é uma pré-história, uma gênese do homem. Questionamento que está longe de ser simples e evidente. Se a história é gênese, não pode haver efetivamente senão determinações internas a cada forma, ou determinações pressupostas, postas somente no final. Uma pré-história, uma gênese, é, em princípio, um processo descontínuo em que a presença plena só é dada em cada forma. Ora, a idéia de linhas de continuidade na história, tal como a formulamos, supõe precisamente que se confira a esta última o seu sentido próprio de história. Parece que seria preciso inverter a fórmula. A história [até aqui, a "*bisherige Geschichte*"] não é uma história da gênese ou da formação do homem, ela é a história do homem. Ela não constitui uma gênese (passagem do "não-ser" ao ser do homem), mas um desenvolvimento (passagem de uma forma de

¹¹ Decerto, a recusa da continuidade dos fins está em Marx, ao menos no texto dos *Grundrisse*. Mas a continuidade dos meios não se encontra, a rigor, senão nos "herdeiros". Há em Marx, mas sobretudo em Engels, vários textos bastante críticos para com os métodos do jacobinismo. Ver a carta de Engels a Kautsky de 20/02/1889, W 37, p.155-6; a carta de Engels a Victor Adler de 04/12/1889, W 37, p.317; e a carta de Engels a Marx, de 04/09/1870, W 33, p.53, textos comentados por Hal Draper em *Karl Marx's theory of revolution*, Monthly Review Press, 1976-1990. Ver, particularmente no volume III, a nota c "the Meaning of 'terror' and 'terrorism'" (sobretudo "1. Marx on the jacobin terror"), p.360 ss.; assim como o cap.9, "Marx and Blanqui" (sobretudo "1. Marx and babouvism"), p.120 ss.; e no volume IV, "Marx and the french Revolution and supplementary note", p.XII ss. do prefácio. Ver igualmente Michael Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Maspero, 1970. A crítica da assimilação dos métodos do movimento socialista aos do jacobinismo se encontra nos escritos de Rosa Luxemburgo, assim como no importante texto de juventude do Trotski não bolchevique, *Nossas tarefas políticas*, trad. revista e corrigida por B. Fraenkel, Denoël, Gonthier, Bibl. Méditations, nº 81, 1971.

¹² Do ponto de vista do marxismo, decerto haveria preenchimento, mas por fins *parciais*, a posição dos fins gerais só tendo lugar no fim do processo. Tal distinção pode parecer sutil. Veremos no parágrafo seguinte qual é o seu sentido geral. Observemos, desde já, que ela pode ter conseqüências no nível da luta política. Se a luta por objetivos imediatos aparecer sempre como o ponto de partida das lutas mais gerais, elas já não serão lidas como anunciando, a longo prazo, o combate por uma sociedade comunitária. A apreciação da legitimidade dos elementos "individualistas" que tais lutas poderiam conter – supondo iguais os demais fatores – seria assim alterada.

Sobre a política de Marx

ser – ou, se quiserem, de ente – a um outro). Tal fórmula não implica uma forma qualquer de humanismo, porque não se pronuncia sobre a natureza desse desenvolvimento. E, no entanto, o questionamento da idéia de pré-história não implica supor que os homens tenham sido até aqui “sujeitos” Seu posicionamento enquanto “suportes” (portadores, *Träger*), tal como Marx o faz, é correto. Devemos dizer, neste sentido, que a idéia de *história natural* (ou, se quiserem, de “história natural-social”) do homem (em oposição, digamos, à “história social”), tal como foi retomada por Adorno, se justifica bem. Isto, porém, não nos autoriza a supor uma equivalência entre a noção de “história natural” e a de pré-história como Marx o faz. A distinção pode parecer, novamente, sutil; mas ela se impõe pelas razões indicadas. A noção de pré-história induz a um finalismo histórico. E se temos boas razões para crer que sempre subsistirão regiões de não-autonomia¹³, a descontinuidade instaurada pela noção de “pré-história”, descontinuidade solidária de uma continuidade finalista, deve ser rejeitada.

Por outro lado, não questionamos a validade da idéia de uma história descontínua das formas. Esta idéia é, de fato, uma das mais ricas conquistas da apresentação marxiana da história. O que dizemos além da necessidade de repensar a significação das formas históricas é que, a ela, é preciso acrescentar linhas de continuidade no sentido indicado¹⁴

Podemos voltar agora ao ponto de partida. As dificuldades que encontramos, no conteúdo da política de Marx e na sua concepção do ponto de chegada daquilo que ele considera como um processo pré-histórico, alteram a significação da “supressão” dialética dos fins, a que visava impedir a interversão do discurso revolucionário em discurso utópico. Se o conteúdo não é justificado, a “supressão” tem um efeito inteiramente outro. Em lugar de impedir uma queda na utopia (utopia que resultaria de uma espécie de dialética da razão prática), *ela reforça o caráter utópico do discurso*. Tal caráter provém do conteúdo e não da forma, mas a forma dialética o reforça, porque, ao recusar a posição dos fins, ela esconde mais ou menos a natureza utópica do conteúdo; ela o põe numa zona de sombra. A não-posição, que se destinava a evitar uma interversão e que por isso era uma condição do

¹³ Cf. a este respeito, *Le Capital et la Logique de Hegel...*, p.44, nota 14.

¹⁴ “No sentido indicado”. visto que a idéia geral de que há continuidades na história é, nela mesma, uma banalidade.

discurso crítico, torna-se um instrumento dogmático: não se vê mais, ou pelo menos se tem dificuldade em ver, a fraqueza real de um objetivo político que permanece pouco tematizado. Se a “supressão” dos fins visava impedir a queda na utopia, revela-se que a própria “supressão” é produtora de um efeito utópico. A “supressão” se interverte em utopia. A própria alavanca antiinterversão sofre a dialética da interservação.

No plano dos meios, o movimento homólogo a essa anfibia da interservação – movimento que não é obra de Marx, mas das ideologias “marxistas” do século XX – é apresentar e justificar, como parteira de não-violência, segundo o modelo dialético clássico, uma violência que, de fato, não opera senão o parto de si mesma. Fecha-se o círculo [*La boucle est ainsi bouclée*]. O fim, o conteúdo, é irrealizável. Os meios não são suscetíveis de produzir esse conteúdo, mas servem a um outro conteúdo (os “comunismos” do século XX); este vem aureolado pelas supostas virtudes do antigo, cuja imperfeição é ocultada por sua não-posição enquanto fim. Ou, se quiserem, a imperfeição material do antigo fim faz desses meios os meios de outros fins; a “pressuposição” (negação) formal do primeiro, operada em nome de sua realização, serve para esconder a sua subreção. A “supressão” se inverte em bloqueio definitivo do conteúdo antigo, fixado em ideologia do conteúdo novo.

*

Não é necessário insistir sobre os grandes méritos da crítica marxiana da economia política. Enquanto crítica, o edifício é sólido. Isto significaria afirmar que não resta grande coisa da política de Marx?

Dizíamos no início que Marx tem uma idéia “catastrofista” da mudança histórica. “Catastrofista” poderia significar três coisas. Primeiramente, que os dois pólos da contradição interna do sistema deveriam cair (tratava-se, não da antítese proletariado/burguesia, mas da antítese da igualdade e da não-igualdade etc., e do dinheiro e do capital). Tentamos criticar essa idéia. Em segundo lugar, poderia significar que uma sociedade nova não poderia nascer senão por meio de um processo *revolucionário* (levado pelas classes exploradas). Não discutimos aqui essa questão. Em terceiro lugar, poderia significar que a forma social atual deveria conduzir a uma “catástrofe” social, dotada de caráter crônico ou

Sobre a política de Marx

agudo (agora visamos o momento propriamente negativo). Ora, a este respeito, não parece que Marx tenha errado. As sociedades atuais correm forte risco de conduzir a “catástrofes”, mesmo que estas não venham a ter necessariamente o caráter que Marx lhes atribuía. Já estamos mergulhados em uma catástrofe “crônica”, que bem parece provir das contradições internas do sistema (a este respeito, seria preciso lembrar que o fenômeno do desaparecimento progressivo do trabalho – que hoje se manifesta sob a forma do desemprego – está no centro dos *Grundrisse*: a perspectiva dos *Grundrisse* é mesmo, paradoxalmente, menos catastrofista que a do desenvolvimento real¹⁵). Tal situação poderia ser complicada por fenômenos agudos mais superficiais se é que se pode chamá-los assim: os abalos sofridos pelo mercado financeiro internacional. Mas estamos também diante de ameaças, várias vezes efetivadas, de catástrofes “agudas” de ordem ecológica ou (como chamá-las?) “antropológicas”. Sua origem se encontra na corrida desenfreada do progresso técnico e econômico e no poder do Estado (por exemplo, os “acidentes” ligados à utilização das novas formas de energia), ou – sem excluir o papel do poder de Estado – elas se fundam diretamente na competição econômica e na acumulação (ver, por exemplo, os “acidentes” que põem imediatamente em risco a saúde das populações). Este último aspecto é particularmente trágico e interessante. Mesmo sabendo que a busca da acumulação sempre foi indiferente à sorte das populações, e que ela provocou grandes hecatombes humanas, sobretudo no século XIX; mesmo sendo possível supor, por outro lado, que a luta entre potências econômicas teve o seu peso em guerras mortíferas da época contemporânea, não é menos verdade, para o primeiro ponto, que o sacrifício das populações estava vinculado à sua posição na produção, e para o segundo, que as guerras foram também o resultado de confrontos de poderes que tinham uma relação apenas

¹⁵ Omitimos problemas fundamentais como o da partilha do trabalho. A este respeito, ver sobretudo as obras muito importantes de A. Gorz, entre outras, *Métamorphoses du travail, quête du sens: critique de la raison économique*, Galilée, 1988 e *Adieux au prolétariat: au-delà du socialisme*, Galilée, 1980 (Seuil, 1981). A partir de uma análise da estrutura moderna da produção, Gorz afirma o caráter inevitável da coexistência de uma região de autonomia e de uma região de não-autonomia (sob uma forma atenuada, o próprio Marx reconhecia esse fato quando, no fim do livro III do *Capital*, falava da esfera do trabalho como constituindo sempre um domínio de não-liberdade). Nosso desenvolvimento vai num sentido genericamente análogo, mas partindo da estrutura da subjetividade.

mediata com a economia¹⁶ Hoje, pelo contrário, o fenômeno de uma busca desenfreada do lucro tem como resultado, não somente devastações no meio natural, a matança inútil dos animais etc., mas também o envenenamento das populações *de todas as classes sociais em conjunto*. Se o vendedor, como bom *homo economicus*, sempre foi indiferente ao destino de sua mercadoria e ao do comprador, desde que este a comprasse, os limites da técnica impediam no passado que o fenômeno tomasse dimensões genéricas. Hoje tais limites estão rompidos e a indiferença do vendedor (e do empresário) em relação ao consumidor se tornou, como diriam mais ou menos certos críticos “excessivos” do século XIX, uma indiferença mortal. Indiferença do *homo economicus* abandonado a si mesmo. Isto não quer dizer que o sistema não tenha condições de sobrevivência, mas sim que ele já não pode funcionar sob essa forma. Uma grande mutação, ao menos, é inevitável. Isso para dizer que seria ilusório fazer a crítica da política de Marx, em nome do “bom senso”, denunciando toda crítica do sistema como se ela remetesse ao “fanatismo”. Há muitos fanatismos a criticar, mas é preciso não perder de vista, seguindo a tese clássica, que o próprio sistema é fanático.

No entanto, não é uma razão para propor, como alternativa ao sistema, por mais “explosivo” que ele seja, uma sociedade comunitária – comunista – *mesmo no sentido de Marx*. Toda tentativa de opor uma perspectiva comunitária – comunista – ao capitalismo corre o risco de nos levar à “terceira forma social”, a sociedade burocrática. Pensar hoje uma política socialista é abrir um caminho difícil, pois é supor:

1) com Marx, que o sistema esconde um formidável núcleo de irracionalidade, e que, neste sentido, o pior não está excluído;

2) contra Marx, que é preciso tomar como alternativa, não uma sociedade em que seria preciso fazer tábula rasa da forma atual da individualidade, mas uma sociedade capaz de organizar e de canalizar a potência dos interesses egoístas (como já o pensava Fourier), de modo a impedir que eles ponham em perigo o desenvolvimento dos indivíduos. Entre o comunismo de Marx e os do século XX, há simultaneamente uma

¹⁶ Karl Polanyi pôde insistir no caráter pacifista, durante certo período, dos grandes interesses internacionais, situando-se, acerca desse ponto, na esteira da temática – cara a Montesquieu – do comércio pacificador.

Sobre a política de Marx

oposição absoluta e uma afinidade objetiva e oculta. Oposição absoluta: a sociedade comunista, tal como Marx a pensava, e mesmo sua concepção da ditadura do proletariado, nada tinham que ver com a ditadura estalinista (da qual Lenin e Trotski, convém lembrá-lo, levam a sua parte de responsabilidade). Afinidade objetiva e oculta: ao visar a uma meta ilusória que, ademais, pelas razões indicadas, ele se abstém de pôr, e, ao encarar o futuro sob a forma dual da alternativa capitalismo/socialismo, o pensamento de Marx continha um “ponto cego”, no qual pôde se aninhar a ideologia burocrática, pior, que a sociedade burocrática pôde preencher com o próprio marxismo (decerto, devidamente relido). Mas a teoria que continha esse “ponto cego”, enquanto continha tal ponto cego, oferecia historicamente, e desse ponto de vista, logicamente, as melhores condições para uma instrumentalização ideológica. Por isso, a tarefa do presente é dupla. Separar o comunismo de Marx dos “comunismos” do século XX. Mostrar como, a despeito de sua grandeza, as fraquezas do primeiro serviram bem aos desígnios do segundo. Se somente esta última tarefa for cumprida, corre-se o risco de se desfazer da crítica marxiana do capitalismo, o que não constituiria uma perda pequena. Mas se somente a primeira for feita, como parece ser de novo a moda, corre-se o risco de perder de vista o fio que vincula as ideologias burocráticas ao marxismo (também, por razões diferentes, a uma parte da tradição socialista), o que nos tornaria inermes perante os perigos atuais. Porque, a despeito das aparências, a ameaça constituída por sociedades macro ou microburocráticas – mais, ou menos, opressivas – é sempre real.

Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão

Homero Santiago
Mestrando em Filosofia
FFLCH-USP
Bolsista da Fapesp

Que se tome entre as mãos um livro póstumo e inacabado como *La prose du monde*, cujas páginas impressas teimam em ostentar as notas e ambigüidades próprias do trabalho em andamento, ocorre-nos de imediato enxergar ali o fio dum problema grandioso, o da racionalidade, alhures dita pelo filósofo, para espanto nosso, não problemática. A verdade e o seu entorno, a necessidade e a contingência: é por onde desembocamos, se não no problema, ao menos numa questão da mais alta envergadura na obra de Merleau-Ponty.

Permeia nosso contato com o mundo a “lógica cega e involuntária das coisas percebidas”, diz *La prose du monde*, para completar logo em seguida, “as coisas percebidas não seriam para nós irrecusáveis, presentes em carne e osso, se elas não fossem inesgotáveis, nunca inteiramente dadas.”¹ Tudo isso toca à linguagem, sem dúvida, e se daí vamos à racionalidade é porque rastreando o ensinamento de um grande pensador cada aspecto de sua obra, por confinante que seja, sempre nos convida ao todo de seu mundo. O que são as “coisas percebidas (...) inacessíveis, presentes em carne e osso”, de que nos fala Merleau-Ponty? Caso não nos equivoquemos pensando estar diante de um traço substancial da racionalidade merleau-pontyana (rompida com a filosofia clássica e não obstante atenta a todos os seus sucessos e malogros), é lícito afirmar sem

¹ “La science et l’expérience de l’expression”, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p.52-3.

receio que a solução, por assim dizer, segue linhas mais abaixo, no mesmo parágrafo: a expressão nunca *absolutamente* expressão, o exprimido nunca *absolutamente* exprimido, o distanciamento da conceitualização tradicional; “é essencial à verdade nunca ser possuída, mas ser apenas transparente *através* da *lógica embaralhada* de um *sistema de expressão* que traz os traços de um outro *passado* e os germes de um outro *futuro*.”² O acento posto sobre alguns termos e parece estarmos em face, desde logo, de um problema, mas também de uma sugestão de percurso, no caso, o da *história da filosofia*; aí, a despeito do usual, pelo olhar de Merleau-Ponty talvez caiba falar duma verdade intrínseca e duma racionalidade renovada.

Em 1946, perante a Sociedade Francesa de Filosofia, nosso filósofo deliberadamente acusava um branco em sua conferência sobre o “primado da percepção”, lembrando ao exigente auditório que “seria preciso estabelecer aqui uma diferença entre verdade ideal e verdade percebida. Não é essa imensa tarefa que me proponho presentemente.”³ Com efeito, tempos depois, ao remeter um balanço de sua obra a M. Guérault, quando da candidatura ao Collège de France, Merleau-Ponty insistia num grande tema para seus trabalhos futuros: a verdade⁴ O antigo salto de caso pensado tornava-se então parte substantiva do projeto filosófico. Era preciso reconstituir, diversamente da tradição, as correlatas noções de necessidade e contingência, possibilidade e liberdade, universalidade e apriorismo; reconstrução prometida para *Origine de la vérité* e *Homme transcendantal* e que implicaria de algum modo o não afastamento das mais velhas questões da filosofia seiscentista, não obstante suas duas teses da década de 40, a complementar e a principal, a *Estrutura do comportamento* e a *Fenomenologia da percepção*, já atestassem com todas as letras o abandono fora do cartesianismo. O remanejamento dos termos e o esforço de reconceitualização haveriam de apresentar um outro ponto de vista, passada certamente pressuposta numa reforma do entendimento: “os progressos da psicologia e da lingüística (...) encontram o meio de ignorar as alternativas do atual e do possível, do

² *Id.*, *ibid.*, grifo nosso.

³ *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*, Campinas, Papyrus, 1990, p.55.

⁴ Cf. “Un inédit de Maurice Merleau-Ponty” *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1962, p.405: “a teoria da verdade constitui o objeto dos dois livros nos quais trabalhamos agora.”

Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão

constituído e do constituinte, dos fatos e das condições de possibilidade, do acaso e da razão.”⁵ Sob certo aspecto, a *Fenomenologia da percepção* é uma “reforma do entendimento” (no sentido clássico dado ao gênero *reforma* pelo XVII, aparentando-se pois com as *Regulæ* e o *Discours*, com o *De intellectus emendatione*) e por isso alguns conceitos aí têm de ser explicitados e o retorno ao “mundo da percepção”, responsável pela nossa “idéia do verdadeiro”⁶, deve conduzir-nos a uma reaproximação do surrado par verdade e razão. Estando a “verdade” no homem, e o homem, no mundo, é neste mundo mesmo que o quiasma se revelará; tal como o “cogito deve revelar-me em situação”⁷, é nessa situação, eu e o mundo, que a racionalidade revelar-se-á no seu sentido mais amplo. Não é mero retorno aos temas do Grande Racionalismo o que encontramos em Merleau-Ponty e na *Fenomenologia da percepção*, é sim uma “iniciação ao mundo”⁸, o que, reformado o entendimento, reconduzir-nos-á à verdade e ao todo – de modo que a assistência da dita “crise da razão” neste século possa de alguma forma entender uma tão espantosa afirmação: “a racionalidade não é um *problema* (...) nós assistimos, a cada instante, a este prodígio da conexão das experiências, e ninguém sabe melhor do que nós como ele se dá, já que nós somos este laço de relações.”⁹

Que será esse espetáculo, para usar um vocábulo ao gosto de Merleau-Ponty, ao qual assistimos ininterruptamente, não como espectadores ou como o cientista assiste ao mundo objetivo, mas como a personagem duma fita sempre em gravação e cujo roteiro é reescrito a todo tempo? Analogamente à linguagem, aí se dará o “milagre da expressão” da racionalidade, a prodigiosa conexão das experiências? Tentemos responder apreciando um caso particular.

Ao apresentar uma obra sobre célebres filósofos, Merleau-Ponty assinalou uma espécie de paradoxo em sua tarefa: não apresentava uma história *da* filosofia, em que determinados problemas através do tempo seriam progressivamente respondidos, nem a “genealogia dos filósofos,

⁵“La science et l’expérience de l’expression”, *La prose du monde*, p.54.

⁶Cf. “Un inédit de Maurice Merleau-Ponty”, p.401.

⁷ *Fenomenologia da percepção*, São Paulo, Martins Fontes, 1994, p.9.

⁸ *Id.*, p.346.

⁹ *Id.*, p.19.

nem o dever da verdade”; com isso, ele prossegue, “a filosofia corre o risco, em nossa obra, de não ser mais do que um catálogo de ‘pontos de vista’ ou de ‘teorias’ Uma série de retratos deixará no leitor a impressão de uma tentativa vã, em que cada qual dá por verdade os caprichos que seu humor e os acidentes da vida lhe inspiraram.”¹⁰ Duplamente infiel, portanto, o espetáculo da história do pensamento a desdobrar-se: aos filósofos que pretenderam alcançar a verdade e têm suas idéias como que arroladas numa narrativa que nada evidencia senão o fracasso do empreendimento; e aos anseios do leitor que, confundindo pensamento e progressividade na formulação das questões, buscasse uma ou outra conclusão peremptória no trabalho dos primeiros. Não se trata decerto de uma questão menor: o desenrolar da filosofia e de suas incongruências, alguma vez batizado entre nós de “conflito das filosofias”¹¹, seria prova cabal da impossibilidade de se alcançar, pelo pensamento, o verdadeiro. A “verdade” do mesmo Descartes que solapara os fundamentos da Escola tornou-se erro aos olhos de Espinosa e Leibniz; todo o XVII foi condenado perante o tribunal da razão pura de Kant, quem, por sua vez, duramente criticado por Hegel, foi... Suficiente motivo para a descrença na racionalidade é a contemplação dessa história; simplesmente não a encontramos, a razão, pois ela não mais habita o mundo. Todo o contrário, portanto, do afirmado por Merleau-Ponty a respeito duma razão ininterruptamente realizada no mundo.

É bem essa preocupação que importa relevar no ensaio merleau-pontyano sobre Albert Einstein: a desrazão, a chegada do relativismo, e não só da relatividade, concertada com a queda há muito anunciada da

¹⁰ “Por toda parte e em parte alguma”, *Signos*, São Paulo, Martins Fontes, 1991, p.138-9.

¹¹ Essa famosa expressão de Oswaldo Porchat e a postura filosófica que lhe sucedeu nem são estranhas ao nosso tema nem deixam de aclará-lo. Por que desistir da filosofia e recolher-se na *vida comum*? Por que desacreditar da verdade ou ao menos suspender o juízo sobre sua possibilidade? Em “Prefácio a uma filosofia”, Porchat fala de sua formação tradicional apoiada na leitura dos Santos da Igreja e do sentimento de posse de uma “Verdade” advinda de sua “humanidade racional”; é claro, perdida a fé, Porchat foi buscar esta mesma Verdade na filosofia: “meu interesse se voltou exclusivamente para a filosofia. Tendo perdido a Verdade, eu queria de outro modo reavê-la. Buscava novos parâmetros que substituíssem os que não pudera conservar.” (*Vida comum e ceticismo*, São Paulo, Brasiliense, 1994, p.27.) Não havia alternativa; a impossibilidade de tal filosofia eternitária, tal Verdade absoluta e plena aparentada com o divino só poderia conduzi-lo ao ceticismo, como veremos abaixo. A filosofia não ensina como possuir a Verdade, nem é esta a Verdade que a habita; os que partem dessa concepção só podem seguir o caminho do ceticismo ou da teologia secularizada.

Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão

física newtoniana. Em contrapartida, junto à denúncia vem também uma indicação do caminho que devemos percorrer se não quisermos calcar a filosofia na razão objetiva e tampouco conceder à negação da racionalidade: “o mundo, além dos neuróticos, conta com bom número de ‘racionalistas’ que são um perigo para a razão viva.”¹²; e razão viva que não será protegida, diz o mesmo parágrafo, reclamando-se “um gênero de verdade metafísica ou absoluta”. Razão, por conseguinte, que não a propugnada pelo “espírito clássico” de Einstein (o adjetivo entendido como atrelamento aos valores da ciência clássica). A racionalidade que vai sendo negada no ensaio contrapõem-se a uma outra surgida *en passant* num elogio a Bergson, quem teria em certo aspecto ido além do físico alemão:

Idéia profunda, diz Merleau-Ponty, a racionalidade, o universal fundados de novo, e não sobre o direito divino de uma ciência dogmática, mas sobre a evidência pré-científica de que há um único mundo, sobre a razão antes da razão que está contida em nossa existência, em nossa relação com o mundo percebido e com os outros.¹³

Cabe investigar que tipo de razão é esta, aí aludida, que se liga através do texto à noção de “sentido”; razão que não precisa nem da verdade absoluta, nem da ciência objetiva, não é fundada no homem, tampouco em Deus ou na Natureza. A rápida constatação do ensaio sobre Einstein indica-nos aonde devemos ir se quisermos lançar algum lume sobre nosso paradoxo inicial e procurar uma solução, se possível desvendando uma racionalidade perdida, ao que tudo indica, quando da consideração da história da filosofia.

A nossa “experiência da contingência”, diz Merleau-Ponty, é explicada sobretudo em virtude da experiência radical que nosso tempo mantém com essa contingência; descobrimos (e esta descoberta, qual a “descoberta” da subjetividade, nunca será apagada) que “não há, no princípio da vida humana, uma força que a dirija para a sua perda ou para o caos.” A nossa “história titubeante” não tem esteio em Deus, no homem ou na natureza, no entanto, é nela mesma que o homem “concentra-se e põe-se a ver, a compreender, a significar.”¹⁴ Guardemos

¹² “Einstein e a crise da Razão”, *Signos*, p.219.

¹³ *Id.*, p.218.

¹⁴ *Id.*, “O homem e a adversidade”, p.271.

esses termos (história titubeante, significação, compreensão) e vejamos se é possível preservar a racionalidade em face da contingência radical, visto a racionalidade, numa certa medida, envolver a preservação da necessidade, de alguma forma de necessidade – lição aliás muito bem transmitida pelo Grande Século. Como sugerido, contingência e necessidade são conceitos remanejados, num movimento pelo qual também tem de ser dado um novo sentido à palavra *liberdade*, tarefa do último capítulo da *Fenomenologia da percepção*.

Ora, também não é a constatação de *O homem e a adversidade* que nos soluciona o problema inicial, pelo contrário, a noção de contingência aí salientada tende a alargá-lo; não mais a só história da filosofia, donde partimos, parece carecer de razão, agora a carência generaliza-se a toda a história humana e põe em xeque a noção de racionalidade como par da de necessidade. O mesmo ensaio, indica um percurso, porém; uma direção possível e que talvez nos ofereça uma resposta, se não satisfatória, ao menos mais completa. Vejamos:

É como que uma lei da cultura sempre progredir apenas obliquamente (...) Uma infatigável volubilidade faz as idéias movimentarem-se à medida que vão nascendo, assim como uma “necessidade de expressividade” nunca satisfeita, dizem os lingüistas, transforma as linguagens no exato momento em que se julgaria que atingem o objetivo, tendo conseguido assegurar, entre os falantes, uma comunicação aparentemente sem equívoco.¹⁵

Quem sabe, como na história das línguas, também na da filosofia (ou do pensamento, se se preferir) uma certa “*necessidade de expressão*” esteja a agir a todo momento, e onde só enxergamos os dogmas em conflito, a verdade absoluta sempre escondida, é possível que esteja, no fundo, uma outra verdade e uma outra necessidade; numa palavra, uma outra racionalidade que nos será iluminada pela linguagem.

Recoloquemos o problema da história da filosofia: onde está a verdade na sucessão desordenada dos dogmas? Ademais, além de uma racionalidade claudicante, a que o leitor dessa história pode dar seu assentimento? Reparemos que, aos olhos de Merleau-Ponty, a história objetiva, o pensamento analítico não joga contra a irracionalidade, pois

¹⁵ *Id.*, p.253.

Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão

dos retalhos de verdade costura uma razão oblíqua, duplamente duvidosa: produto curiosíssimo de um “espectador absoluto” que arma, qual um quebra-cabeça, uma racionalidade que substituirá a antes perdida. É presa fácil do ceticismo. “O pensamento analítico quebra a transição perceptiva de um momento para outro, de um lugar para outro, de uma perspectiva para outra, e depois procura no âmbito do espírito a garantia de uma unidade que já está presente quando percebemos. Quebra também a unidade da cultura e depois procura reconstituí-la pelo exterior.”¹⁶ O flerte entre positivismo e ceticismo é patente (um não anda sem o outro) e revelador. O primeiro afirma o Absoluto, o segundo o nega; um crê na Verdade, outro descrê em sua possibilidade. A dialética dos acontecimentos só mostra que a instauração da “crise” da racionalidade é contemporânea da Razão maiusculizada e aparentada ao divino.¹⁷ Ora, uma outra história, ou melhor, um outro *ponto de vista* sobre essa história precisa ser levado a cabo; e quem nos ensina isso é novamente a lingüística: “nos é preciso encontrar na própria história, em plena desordem, o que torna possível contudo o fenômeno da comunicação e do sentido.”¹⁸ Ousadia merleau-pontyana assentada num dado primário (“falamos e nos compreendemos, ao menos num primeiro instante”¹⁹), nos trabalhos da *Gestalttheorie* e na alternativa saussureana à compreensão tradicional do fenômeno da linguagem: “a psicologia e a lingüística estão a mostrar pelo fato que se pode renunciar à filosofia eternitária sem cair no irracionalismo.”²⁰ Se não for descabida a posição da história da filosofia ao lado da história da linguagem, podemos dizer que um mesmo programa para ambas está posto, a um tempo abandono de dois fantasmas: o do sentido eterno e primordial e o outro, oposto

¹⁶ “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”, *id.*, p.72.

¹⁷ “As ciências do homem (a psicologia, a sociologia, a história) e a filosofia se encontram por sua vez numa situação de crise (...) A crise das ciências, das ciências do homem e da filosofia tende para um irracionalismo. O próprio racionalismo aparece como um produto histórico contingente de certas condições exteriores.” *Les sciences de l’homme et la phénoménologie*, Paris, Centre de Documentation Universitaire – Les Cours de la Sorbonne, 1966, p. 1-2.

¹⁸ “La science et l’expérience de l’expression”, *La prose du monde*, p.32.

¹⁹ *Id.*, *ibid.*

²⁰ *Id.*, p.33.

mas simétrico, da perda da racionalidade nos desdobramentos da linguagem ou da filosofia. Contraposições simétricas, dizemos, porque igualmente caudatários da crença partilhada entre o senso comum e a ciência, qual seja, a existência duma verdade originária e imutável pronta a ser alcançada integralmente; o fantasma da língua universal, no dizer de Merleau-Ponty, é a reminiscência de uma linguagem divina: “quer-se refazê-la à medida da verdade, redefinir segundo o pensamento de Deus, recomeçar do zero a história da fala (*parole*), ou antes arrancar a fala à história.”²¹ Seria esse, por exemplo, o caso da Escola de Viena, que numa linguagem depurada pretendia alcançar a perenidade do conhecimento²²; doutro lado, contrária e simétrica é a praça dos que se desincumbiram da busca da verdade absoluta, tornada então impossível, e simplesmente acusaram as puras desordem e irracionalidade.²³ Nos dois casos, o Absoluto é a única residência da Verdade e daí os pontos de vista: logo visitaremos a moradia de nosso fim último ou então, pelo contrário, diz-se que o endereço foi perdido. Do impasse, justamente, nasce um meio-termo que merece menção: àquela morada nunca adentraremos, mas vamos aportar em sua vizinhança; em outros termos, regulação externa da ação: o impossível é o fim para o qual tendemos. Em todos os casos, vislumbramos o fantasma de uma perfeição modelar a perpassar o pensamento e a cultura, a Verdade, o Absoluto; buscam-se modelos e lastros para nossos pensamentos, nossos juízos. Escapar às cadeias que nos impedem de encontrar a perfeição no real é uma tarefa premente, e isso, ainda, é uma lição da lingüística; para Merleau-Ponty, a língua, a cadeia de signos auto-equilibra-se por uma “*perfeição sem modelo*”

²¹ “Le fantôme d'un langage pur”, *id.*, p.10.

²² Cf. *Fenomenologia da percepção*, p.12.

²³ *Grosso modo*, em nenhum dos dois casos percebe-se que a “história não é um deus exterior, uma razão escondida de que só poderíamos registrar as conclusões.”(grifo nosso.) Para uns esse registro é possível; para outros, não. Permanece obscura, portanto, uma *outra* história, justamente aquela que é “nossa possibilidade de estar na verdade” (cf. “A crise do entendimento”, in *Merleau-Ponty*, São Paulo, Nova Cultural, 1989. Os Pensadores. p.14.). Segundo “O filósofo e a sociologia”, “se a história nos envolve a todos cabe a nós compreender que o que podemos ter de verdade não se obtém contra a inerência histórica, e sim por seu intermédio. Superficialmente pensada, a história destrói qualquer verdade; pensada radicalmente, funda uma nova idéia da verdade.” (*Signos*, p.117-8.)

Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão

Mantidos os pontos de vista tradicionais, os paradoxos não têm solução. Apenas o saltar fora da zona umbrosa do sempre insolúvel permite-nos ver que não estão em jogo boas ou más respostas a velhos problemas, e sim a negação do estatuto de problema. Aprendemos que é o historicismo posto na história da língua, ou na história da filosofia, no caso que nos interessa, que impede um saltar fora dos paradoxos; não para resolvê-los – o que seria sobrepor mais um dogma à cadeia dos já catalogados –, mas para mostrá-los inexistentes numa “nouvelle conception de raison” Isso, diz Merleau-Ponty, foi Saussure quem nos ensinou.

O que é o *historicismo*, ou o mesmo, a *história objetiva*? O filósofo a caracteriza pela *decomposição*: da língua, das sociedades, das instituições etc.; cada momento da vida humana decomposto, origina-se uma história particular que, apreendida objetivamente, num sobrevôo que segue da Antigüidade aos nossos dias, apreende apenas uma série inexplicável de acasos diacronicamente dispostos. Eis a história escrita pela ciência, que compreende por meio da só causalidade e que se deixa estupefazer ao conferir a não-causalidade dos fatos; intransparente por esta via, a história torna-se então casual, sobreposição de acontecimentos que podem ser decompostos. Na lingüística, e também na filosofia, ela “conduz ao ceticismo enquanto é história objetiva, pois faz aparecer cada um de seus momentos como um acontecimento puro”²⁴ Ceticismo que, no caso da filosofia mais especificamente, é fruto do conjunto de dogmas inconciliáveis observado pelo leitor de qualquer boa história do pensamento. Aonde vai Merleau-Ponty? Conforme à lingüística de Saussure, ele aponta para uma outra história, a qual se revela em algumas expressões postas, por exemplo, ao longo do ensaio sobre *La science et l'expérience de l'expression*: “lei de equilíbrio”, “afinidade permanente”, “sistema de expressão”, “intenção de comunicar”, “senso sincrônico da linguagem” etc.²⁵

Talvez possamos caracterizar o que vem a ser essa *outra* história merleau-pontyana se insistirmos um pouco mais no paralelo com a linguagem; quiçá possamos ter uma idéia de como se vai do *acaso* à *razão*.

²⁴ “La science et l'expérience de l'expression”, *La prose du monde*, p.36.

²⁵ *Id.*, entre as p.34-8.

Nas páginas de *La prose du monde*, de passagem Merleau-Ponty narra-nos um determinado período da pré-história da língua francesa, ou se se preferir, o instante vivo de uma língua *falada*, o latim vulgar, que foi paulatinamente sendo oxitonizada malgrado a ausência dessa tonicidade particular no período anterior. Em virtude do acomodamento fonético generalizado que suprimia últimas letras de cada palavra pronunciada, em certo momento foi necessário oxitonizar as palavras impedindo a supressão das sílabas finais e assim garantindo a inteligibilidade do enunciado, isto é, a compreensão. Ouçamos Merleau-Ponty:

Como compreender esse momento fecundo da língua, que transforma um acaso em razão e, de uma maneira de falar que se apagava, faz súbito uma nova, mais eficaz, mais expressiva, como o refluxo mesmo do mar depois de uma vaga excita e faz crescer a vaga seguinte? O acontecimento é *demasiado hesitante* para que se imagine algum espírito da língua ou algum *decreto dos sujeitos falantes* que seja por isso responsável. Mas também é *demasiado sistemático*, supõe *muita convivência* entre diferentes pormenores para que se o reduza à soma das mudanças parciais. O acontecimento tem um interior, ainda que *não seja a interioridade do conceito*. Nunca o sistema é modificado diretamente, em si mesmo, é imutável, só certos elementos são alterados sem tocar a solidariedade que os liga ao todo.²⁶

Compreender esta passagem e o exemplo capital que a ocasiona é compreender o que vêm a ser as mencionadas “lógica embaralhada” e o “sistema de expressão” que, segundo *La prose du monde*, são essenciais à verdade e pressupostos da racionalidade. Numa palavra, precisamos entender a *expressão* merleau-pontyana; afinal de contas, diz nosso filósofo, se a oxitonização ocorreu em certo momento da vida da língua francesa foi porque era *necessário* (e ponhamos aí o acento) “restabelecer um poder de expressão ameaçado”²⁷

O capítulo da *Fenomenologia da percepção* sobre o *corpo como expressão e fala* fundamentalmente nos ensinava, a partir duma crítica à compreensão tradicional da linguagem (empirismo e intelectualismo que igualmente tolhiam à palavra a sua significação própria e eficácia), a distinguir entre uma fala *originária* e uma *secundária*. A primeira, e só ela, é aparentada com o pensamento, é criadora, a partir da linguagem e de

²⁶ *Id.*, p.49, grifo nosso.

²⁷ *Id.*, p.50.

Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão

significações dadas, de novas significações, origem de novos sentidos. Aí o modelo é o livro de um bom autor que revela novas significações desde o instante em que passamos a freqüentar-lhe o mundo; uma “máquina infernal” que nos ensina, por exemplo, como Stendhal, um novo significado para a palavra “*coquin*”, significado diverso do corrente, em aparência já dado desde o início da leitura²⁸

Ademais, a fala originária igualada ao pensamento trazia junto de si a idéia fundamental de movimento; a expressividade originária é movimento não só na medida em que significa para além do que está dado, mas também porque *está* no mundo. A *Fenomenologia* mostrou a fala, e fala que é pensamento, inevitavelmente presa ao corpo, alhures dito *corps agissant*; significar neste caso é estar no mundo, agir no mundo em face dessas “coisas percebidas” e a nós irrecusáveis. O que Merleau-Ponty nos dizia sobre isso, sobre a fala e sua significação desse mundo? “A fala é um gesto”²⁹, é um dos modos pelos quais nós, nosso corpo relaciona-se com o mundo e pelo que esse mundo e nossos próprios gestos ganham *sentido*. É assim, por exemplo, que para a criança “o sentido dos gestos não é dado, mas compreendido, quer dizer, retomado por um ato do espectador” Profunda distinção entre *dado* e *compreendido*: o sentido não nos é dado por existir desde sempre, mas ele é por nós compreendido; compreendido nos atos e gestos, na fala (isso tudo que quisemos designar como movimento), por meio dos quais nos relacionamos com outrem e com o mundo. Não é sem razão que o mencionado capítulo da *Fenomenologia* terminava apontando para uma noção que permitisse integrar *motricidade* (a gesticulação, o movimento inerente à vida de nosso corpo) e *inteligência* (a compreensão do sentido desses atos), o que provisoriamente era dado pela noção de vida corporal e de “sujeito encarnado”³⁰ Será nesse terceiro termo, na “experiência aberta”, que pensamento e gesto encontrar-se-ão necessariamente, sem exterioridade alguma. A fala é sobretudo gesto: é o piscar dos olhos, cada trejeito, aonde se põe as mãos; também o pensamento quando fala originária, pois é nesta que aquele encontra o seu acabamento, dizia Merleau-Ponty.

²⁸ Cf. *id.*, p.19-20.

²⁹ *Fenomenologia da percepção*, p.250.

³⁰ Cf. *id.*, p.265-70.

Destarte, armados dessa noção ainda vaga de expressividade, podemos abordar a conclusão merleau-pontyana acerca da oxitonização da língua francesa e de como tal fato foi necessário e respondeu à manutenção da compreensibilidade entre os sujeitos falantes³¹. Bem como a língua e o pensamento compartilham de um mesmo interior, a história da língua tem uma interioridade que lhe dá a feição de sistema, hesitante é claro, mas necessária e seguramente guiado para a busca da expressão; e esta, vimos, necessariamente envolve as noções de significação, sentido, criação. Como explicar a oxitonização a não ser pelo milagre da expressão que a partir do dado originou o novo? Novidades, feito e fato, por sua vez, não de sujeitos falantes aparentados com o *cogito* cartesiano, tampouco acontecimentos meramente fortuitos; pelo contrário, uma necessidade alavancou o processo: não houvesse a oxitonização os falantes da língua não mais se compreenderiam.

A necessidade presente aponta para um sistema habitado por uma verdade que não a do historicismo, o qual simplesmente decomporia o processo de oxitonização da língua catalogando-o como acaso lingüístico inexplicável; antes lobrigamos um sistema que envolve todos os sujeitos falantes, sujeitos *no* mundo, *na* história. Aí estará a verdade e ela não será a tradicional verdade cartesiana da adequação, mas a verdade como expressão, que inevitavelmente nos convida à totalidade. Contrariamente à atitude objetiva da decomposição, cada gesto, cada matiz da voz e cada ambiente na fala nos são significativos e contribuem decisivamente para o

³¹ Em seu *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1969, p.30, ao distinguir língua (*langue*) e fala (*parole*) – “ato individual de vontade e de inteligência” – Saussure observava com todas as letras que “a língua não é uma função do sujeito falante, é o produto que o indivíduo registra passivamente; ela nunca supõe premeditação, e a reflexão não intervém senão para a atividade de classificação”. É, noto, “sujeito falante” em ambos, Saussure e Merleau-Ponty, não é o sujeito cartesiano acrescido de uma segunda função além da de pensar. O capítulo sobre o cogito na *Fenomenologia* traça a reconceitualização fundamental que permite o vislumbre desse novo sujeito; dotado duma “ciência primordial de todas as coisas” (p.494), ele não é um sujeito reflexivo; é sujeito falante mas isso não lhe garante o império absoluto sobre seu ato, embora também seja abusivo, na contramão da independência do ato, dizer que o sujeito é tão-somente *falado* pela língua. Veja-se também “La science et l’expérience de l’expression”, p.26-9: a psicologia nos revela um “eu penso” ligado a relações, a uma operação, um “eu penso” que ultrapassa os limites do pensamento em seu sentido ordinário; “o ‘eu penso’ que fala está instalado em seu corpo e em sua linguagem não como em uma prisão, mas como em um aparelho que o transporta magicamente na perspectiva de outro.” Para nossos fins, essa sucinta observação basta.

Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão

sentido do que é dito e da situação. Digamos *grosso modo* que é o retorno à totalidade, e apenas ele, que nos permite compreender como o acaso torna-se razão; os fatos não são casuais porque respondem a um *a priori* da compreensibilidade, da necessidade de expressão que pressupõe a consideração do todo a todo tempo; igualmente, a racionalidade do processo não é devida à aproximação dum modelo, pois em questão está a língua dos vivos, não a dos ídolos mortos.

O presente difunde-se no passado, na medida em que este foi presente; a história é a história das sincronias sucessivas – e a contingência do passado lingüístico invade até o sistema sincrônico. O que me é ensinado pela fenomenologia da linguagem (...) é uma nova concepção do ser da linguagem, que é agora lógica na contingência, sistema orientado, e que entretanto elabora sempre os acasos, prosseguimento do fortuito na totalidade que tem um sentido, lógica encarnada.³²

Só o passado da língua latina torna compreensível o presente da língua francesa, e por isso mesmo o que um dia foi o presente do latim também já era o presente, que hoje é passado, da língua francesa. O todo, aprendemos com isso, é essencial à verdade; a expressão e a situação nos dão de algum modo a medida de uma verdade nova, expressiva e em situação.

*

Retornemos agora ao nosso problema inicial, surgido em *Por toda parte e em parte alguma*, e tentemos não só traçar as linhas do surgimento de uma nova concepção de história da filosofia como dar realce ao destacado lugar nela ocupado pela teoria da expressão.

Inicialmente vimos que o “conflito das filosofias” e a narração de sua história importavam numa dupla infidelidade: ao leitor, espectador que desejasse encontrar na história os desdobramentos progressivos duma filosofia que paulatinamente ascendesse à verdade; ao filósofo mesmo que pretendia “ultrapassar as opiniões” estando de posse de uma verdade. É o caso de terminarmos mais uma vez nos interrogando sobre esse paradoxo e, mais bem armados, procurar delimitar de que forma, com Merleau-Ponty, poderíamos não só falar de uma história *das* filosofias (incorporando para sua história um plural que ironicamente aparecia no “conflito das filosofias”), mas também aí encontrar a razão e a verdade, tornando esse exercício histórico algo que já é simultaneamente o próprio filosofar.

³² “Sobre a fenomenologia da linguagem”, *Signos*, p.93.

O que produz o paradoxo? Como na história da língua, na história da filosofia surge por arte da história objetiva; é esta que, não encontrando mais que o acaso e a idiossincrasia dos dogmas conflitantes, é levada ao ceticismo. Por este prisma o sistema das filosofias é *acaso*, o que também pode ser dito *ocaso*: quebras, contradições, hiatos; ou razão *à la* Hegel: sistema total que salva as filosofias tomando a cada uma a própria alma, tornando-a momento dum processo inexorável rumo ao Absoluto. Não estará aí a nossa resposta, porém, certamente aí está o seu reverso; duas atitudes conflitantes embora solidárias na *incompreensão* (no sentido inverso da dita *compreensão* do sentido das palavras) da filosofia como sistema expressivo. Motivo suficiente para notarmos, a partir do que a lingüística nos ensinou, que é preciso remanejar os conceitos de razão e principalmente de verdade. “Assim como as novas formas da gramática e da sintaxe, nascidas dos destroços de um antigo regime lingüístico ou dos acasos da história geral, organizam-se todavia de acordo com uma intenção expressiva que faz delas um novo sistema, a idéia filosófica nascida no fluxo e no refluxo da história pessoal e social, não é somente um resultado e uma coisa; é um começo e um instrumento.”³³

A história da filosofia vai sendo descoberta em *Por toda parte e em parte alguma* como um sistema (que não o hegeliano), em que intermitentemente se dá o milagre da expressão, isto é, novas significações vão surgindo do já dado. Toda nova filosofia (talvez pudéssemos dizer: toda *filosofia originária*) aporta a novidade a partir do passado, das filosofias anteriores, sempre respeitando uma organização, uma “intenção expressiva” que sub-repticiamente percorre o sistema, ou seja, a história, o que sequer percebemos no primeiro golpe de vista. A variação, a contradição e os outros movimentos do sistema são a manifestação não só dessa intenção como de uma verdade inerente à história, ao sistema, e que nele está como num todo; está totalmente e nunca na decomposição da história objetiva; verdade sistêmica *et pour cause* nunca dada por inteiro já que assentada na expressão e não no exprimido. A filosofia, ou melhor, cada filosofia, é, como Merleau-Ponty dissera do corpo, *agissante*; de modo algum uma ação completa, perfeita no sentido verbal: a filosofia e a verdade são mais um gerúndio que um participio.

³³ “Por toda parte e em parte alguma” *id.*, p.141-2.

Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão

Vamos nos aproximando assim de uma renovada compreensão da história da filosofia. Levada a cabo a reforma do entendimento na *Fenomenologia*, nossa compreensão da filosofia, ou das filosofias, deverá seguir a mesma base da compreensão da língua e da estrutura perceptiva lá expostas.

Ora, há tão pouco sentido, diz Merleau-Ponty, em se fazer o “inventário de uma língua” quanto em inventariar os pensamentos de Descartes; os pensamentos que estão nele e os pensamentos que estão no cartesianismo, em Malebranche, Espinosa, Husserl. Com isso, o autor da introdução de *Les philosophes célèbres* bate-se com a pretensão à *verdade dos textos*, à “*vérité* de Descartes” reclamada por uma análise como a de M. Guérout. Inversamente nos é dito que a verdade da filosofia está no sistema, em cada filosofia, embora nunca inteiramente dada; cada filosofia então seria *pars totalis*, e é nesse sentido que em cada uma está o todo – o passado, o presente e o futuro. “Há transgressão, transcrescimento do passado no presente, e a verdade é um sistema imaginário, contemporâneo de todas as filosofias.”³⁴ Intencionando expressar-se, cada filosofia passa sempre pelas outras; depois de Descartes não há como não passar pelo *cogito* (nesse sentido fala-se duma “descoberta” da subjetividade), de modo que o pretérito é sempre presente e também marca dos caminhos futuros. Digamos, assim, que o empreendimento de Guérout não é vão, decerto Descartes é “indestrutível”, mas falta acrescentar que a *verdade* do cartesianismo está não só naquele filósofo que nasceu na Touraine e morreu na Suécia, mas também numa espécie de “Sétima Meditação”³⁵ escrita pelos pósteros. No todo está a razão e a verdade, e nele o dogma torna-se necessidade de expressão; um sistema dinâmico a cada momento cria novos significados a partir dos já dados, como cada vaga do mar “excita e faz crescer” a seguinte. O refluxo de Descartes é a possibilidade de Malebranche e Espinosa, de Husserl e do próprio Merleau-Ponty; não obstante, seja sempre na *realidade* do mundo cartesiano que essas obras vindouras e possíveis possam se efetivar. O que é o cartesianismo, poderíamos dizer, senão uma língua em que o calado é tão significativo quanto o dito, em que a obscuridade é tão fecunda quanto a boa

³⁴ *Id.*, p. 138.

³⁵ A expressão é de Marilena Chauí.

determinação. Lembremo-nos da Sexta Meditação, uma obscuridade cartesiana que por seus limites e contradições revela uma verdade absolutamente inapreensível ao pensamento objetivo (vide a carta a Elisabeth de 28/06/1643); este, ao tentar subsumir a suas categorias a verdade da composição entre corpo e alma, traslada-a da condição de *nota per se* à de naufrágio sistemático, ou seja, abre a guarda para o cético. No último texto que escreveu, uma aula a ser pronunciada no Collège de France, Merleau-Ponty insistia numa observação: “Ambigüidade de Descartes: distinção e ‘mistura’ são per se nota a mesmo título”³⁶; insistia, dizemos, pois num outro curso o mesmo professor tomara como ponto de partida tal ambigüidade. Tratando da união da alma e do corpo em três filósofos, Merleau-Ponty dissera: “A história da filosofia é uma confrontação, uma comunicação com os sistemas análoga àquela que podemos ter com os homens.”³⁷ A história da filosofia como um diálogo; seguramente cabe ao historiador reconstruir esse diálogo com a ajuda do que se poderia chamar de instrumentos do método objetivo³⁸, mas sobretudo cabe ao historiador encontrar o fio expressivo do diálogo.

Se tomamos a sério as *démarches* da 1ª Meditação, não somos levados a considerar a 6ª como uma simples aparência? E inversamente, se se toma a sério a 6ª Meditação, como as *démarches* da 1ª foram possíveis? (...) Se a união da alma e do corpo é um pensamento confuso, como pude descobrir o Cogito? E se descobri o Cogito, como posso ser o sujeito da 6ª Meditação?³⁹

³⁶ “L’ontologie cartésienne et l’ontologie d’aujourd’hui”, *Notes des cours au Collège de France, 1958-1959 et 1960-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p.266.

³⁷ *L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, J. Vrin, 1968, p.12.

³⁸ Não é inoportuno frisar que o adeus ao pensamento objetivo não determina o vale-tudo em história da filosofia. Há dois perigos ao historiador da filosofia, diz Merleau-Ponty: “ser cego”, comentando sem repensar; “julgar mais como filósofo do que como historiador”. O fato é “sempre interpretado”, sem dúvida, mas a interpretação e a reflexão não são totalmente livres. Há uma verdade que “não se oferece ao puro método objetivo”, no entanto, isso não nos dispensa inteiramente desse método. Não existe fato sem interpretação, e não há interpretação sem o prévio estudo metucioso dos textos, das relações, da recepção e das fontes; ao revelar-nos as minúcias do objeto, a anatomia textual é um importante instrumento. Sem a reflexão e a interrogação, a anatomia torna-se mera erudição (às vezes nem isso) freqüentadora das bibliografias acadêmicas; a reflexão e interrogação sem o trabalho metucioso e devotado aos pormenores é muito freqüentemente fantasiosa.

³⁹ *L’union de l’âme et du corps*, p.15-6.

Dessa contradição resulta um diálogo pelo qual se vai de Malebranche a Bergson, passando por Biran. O cogito, o círculo, a distinção substancial, tudo está aí posto; por que então Descartes foi ambíguo, por que silenciou num ponto tão significativo? Ora, é ir além do próprio filósofo objetivar uma questão que aos seus olhos não devia sê-lo sob pena de contradição. Cabe ao historiador indagar a razão desse silêncio, nunca explicitar o que supostamente estaria implícito; é mister saber como o calado possibilitou a fala dos pósteros⁴⁰

A história da filosofia que seria preciso realizar (paralelamente à de Guérault) é a do subentendido. Por ex.: as teses de Descartes sobre a distinção do corpo e da alma e sua união não podem ser expostas no plano do entendimento, e justificadas em conjunto, por um movimento contínuo do pensamento. Não podem ser afirmadas juntas a não ser que as aceitemos com o seu *subentendido* – Na ordem do subentendido, a pesquisa da essência e a da existência não são opostas, são a mesma coisa – Considerar a linguagem, mesmo filosófica, não como uma soma de enunciados ou de “soluções”, mas com um véu esticado, a trama de uma cadeia verbal...⁴¹

O novo modo de compreensão das filosofias sugerido como solução ao nosso paradoxo inicial exige uma radical revisão do conceito de verdade. A história da filosofia só faz sentido se nela procurarmos uma verdade que é sempre uma espécie de exigência em cumprimento; verdade sistêmica, total (*pars totalis*) e em situação. Por isso deve-se ver nessa história, não a história dos dogmas que levam ao ceticismo ou da estrada que leva ao Absoluto, mas uma história titubeante e em certa medida semelhante à história das sociedades, na qual, diz Merleau-Ponty, é preciso “compreender o funcionamento de suas contradições, o tipo de equilíbrio em que bem ou mal se instalaram”⁴² A história das filosofias, como a das línguas, é “demasiado hesitante” mas também “demasiado sistemática”; é nesse meio que o acaso pode tornar-se razão, na medida em que a filosofia, como a língua, é toda acaso e toda razão, é relação *contingente* de novas

⁴⁰ Nota de trabalho de 4 de junho de 1959: “uma filosofia, como uma obra de arte, um objeto que pode suscitar mais pensamento que os que nela estão contidos (podem-se enumerar? pode-se desmembrar uma linguagem)”; *O visível e o invisível*, São Paulo, Perspectiva, 1992, p.188. Veja-se também “A linguagem indireta e as vozes do silêncio” p.61.

⁴¹ *Id.*, *ibid.* (junho de 1959).

⁴² “Por toda parte e em parte alguma”, *Signos*, p.142.

significações e sentidos, por sua vez são *necessários* como *expressividade*, como “necessidade de expressão” dada numa situação determinada. Não há como dizer que Descartes poderia ter escrito a *Crítica da razão pura*, não há por que lastimar que Aristóteles não tenha sido Tomás, pois a imperante exigência da compreensibilidade e da situação plasma uma espécie de *a priori*. Descartes era livre malgrado não pudesse ter escolhido ser Tomás, visto nele haver o *a priori* do sujeito Descartes e do cartesianismo: existência presente, calcada no passado e semente do porvir. Mais que isso, não se pode exigir uma afirmação concludente sobre a Sexta Meditação, Descartes não a poderia dar (e talvez até pudéssemos dizer, por exemplo, que a verdade ambígua da Sexta Meditação só é explicitada por Malebranche e sua impossibilidade de argumentos probantes quanto à existência do mundo exterior). Da mesma forma, suprimir as inegáveis ambigüidades da teoria das verdades eternas, do círculo e da autocausalidade divina, é como salvar o cartesianismo da aleivosia de Descartes e a sua filosofia impor uma sintaxe (como sempre, pensemos aqui a filosofia como uma língua) que não corresponde ao *a priori* do sujeito Descartes. Só o observador exterior e francófono enxerga o pronome relativo implícito na expressão “The man I love”, já para o falante do inglês nada está implícito⁴³; é assim mesmo que o pensamento objetivo enxerga o implícito e intenta explicitar o que é necessariamente calado. Como toda língua, a filosofia é feita de cacoetes, expressões e também silêncios, e o que deve ser trazido à luz pelo historiador é a razão desses silêncios, cacoetes e expressões; negligenciar esta tarefa é perder a unidade mais profunda do pensamento, pôr o acaso onde só há razão e necessidade, tombar frente ao cético.

O tema do *a priori*, diga-se, não é de fácil compreensão. Se Nicolau II certa vez reencontrou as “expressões de Luís XVI” e *expressou* um “*a priori* do príncipe ameaçado”, temos de indagar até que ponto permanece intacta nessa afirmação o nosso tradicional conceito de liberdade. Evidentemente, como dito de início, o último capítulo da *Fenomenologia da percepção* tem de avir-se com a questão. Ouçamos Merleau-Ponty: “essas estereotípias não são uma fatalidade, e, assim como a vestimenta, o adorno, o amor transfiguram as necessidades biológicas por ocasião

⁴³“A linguagem indireta e as vozes do silêncio”, *id.*, p.44.

Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão

das quais eles nasceram, da mesma forma no interior do mundo cultural o *a priori* histórico só é constante para uma dada fase e sob condição de que o equilíbrio das *forças* deixe subsistir as mesmas formas.”⁴⁴ Contingência e necessidade aí estão sendo obviamente reconsiderados, e esta última, em seu novo sentido, tem de se opor à fatalidade; caso contrário a história da filosofia seria o desdobramento de uma série já dada desde sempre num intelecto divino presciente, algo semelhante ao fantasma da língua primeira escrita num texto divino e originário. “A história não é nem uma novidade perpétua nem uma repetição perpétua, mas o movimento único que cria formas estáveis e as dissolve.”⁴⁵ Novamente, pois, a necessidade vem à tona pelo *a priori*; e o exercício do historiador da filosofia merleau-pontyano será primordialmente desvendar esse fio de necessidade em que se encontra a razão: a época, a vida, os compromissos etc. – como sempre, o todo está aí imbricado.

Embora insatisfeitas as dificuldades, um ponto é transparente na questão do *a priori*, por exemplo, do cartesianismo. É só no todo do sistema, na história que afasta o historicismo e a decomposição, que encontraremos a razão e a verdade do cartesianismo. A *Fenomenologia* ensinava-nos que o corpo decomposto não é corpo e que a contingência só surge quando assim procedemos por decomposição; a verdade e a necessidade, pelo contrário, estão no “corpo total como nós o vivemos”⁴⁶ Da mesma forma, a verdade da história das filosofias estará na não-decomposição, a verdade de cada filosofia estará na sua *vida*, na “razão viva” do sistema. Sem essa consideração, a totalidade e a vida e a situação, não haverá nem verdade nem razão, apenas acasos.

Qual a verdade do cartesianismo? É a verdade nunca absolutamente possuída pois grávida de seu futuro; a verdade percebida sob a “lógica embaralhada” da história de Descartes e dos cartesianos, dos inimigos e dos intérpretes. Tal como só decompondo o corpo ousaríamos asseverar a contingência de nossos órgãos, só tomando a história do pensamento como justaposição perderíamos a unidade profunda dessa filosofia e joga-la-íamos

⁴⁴ *Fenomenologia da percepção*, p.130.

⁴⁵ *Id.*, *ibid.*

⁴⁶ *Id.*, p.578.

na vala comum das contingências inexplicáveis⁴⁷. A *situação* de uma filosofia é dada em sua *vida*, vida compartilhada pelo autor e pelos opositores, pelas outras filosofias que com ela dialogam: “o tom da verdade só vibra por muito tempo quando o autor interpela a sua vida.”⁴⁸ E esta não tem o rigor e simetria dos conceitos, mas a unidade da convergência dos contrários, da vida humana e da história. Esquecido isso, a verdade do cartesianismo não existirá e o cético terá ganho o certame. Descartes é grande, quiçá possamos dizê-lo, porque foi contraditório; não fosse assim, sem a vitalidade de sua filosofia, não haveria nem mesmo a *Fenomenologia da percepção*; “talvez a filosofia de Descartes consista em assumir essa contradição”⁴⁹

Finalmente, a solução do paradoxo, das contradições e equívocos não é a solução dentro do campo tradicional da verdade tomada como adequação, mas a da verdade concebida a partir de uma teoria da expressão; só esta nos permite ver razão onde aparentemente há apenas acaso e “conflito”. O problema da história da filosofia não está completamente resolvido, ou pelo menos tratado em seus mais importantes pormenores; se até aqui levamos a cabo a aproximação entre filosofia, vida perceptiva e linguagem, é imprescindível ter em mente que a filosofia é um caso à parte e mais complicado: ela pretende-se, ao contrário da percepção e da fala, um saber teórico. Sua vida, portanto sua verdade e sua razão, não podem ser apenas aquelas da linguagem, embora a aproximação entre ambas seja, como tentamos mostrar, um passo primordial para a compreensão das filosofias e de sua verdade na expressão. A teoria merleau-pontyana da expressão nos dá a medida de uma compreensão primeira da filosofia que é condição da filosofia e, por isso mesmo, é também filosofia. Ver vida onde outros procuram a verdade dos textos somente; ver unidade onde se via apenas contraditoriedade. Essa nova visão e compreensão da história da filosofia, dirá Merleau-Ponty, já não é história mas o próprio exercício da filosofia.

⁴⁷ Cf. *Signos*, “Por toda parte e em parte alguma”, p.144: “e quanto à pluralidade das perspectivas e dos comentadores, ela só romperia a unidade da filosofia se fosse uma unidade de justaposição ou de acumulação.”

⁴⁸ *Id.*, p.139.

⁴⁹ *Fenomenologia da percepção*, p.73. Também *Signos*, “Por toda parte e em parte alguma”, p.142-3: “O homem ‘sadio’ não é tanto aquele que eliminou de si mesmo as contradições: é aquele que as utiliza e as leva a seu trabalho vital.”

Esquemas para crítica literária como ponto de viragem na democracia russa*

Cristiana Maria Cardachevski

Graduanda em Filosofia

FFLCH-USP

Bolsista do CNPq

Início por um panorama da Rússia no século XIX, em especial, pela situação instaurada na primeira metade do século, por conta de uma decorrente reivindicação por identidade cultural, oriunda da fase de Pedro, o Grande, com sua abertura à cultura europeia, mais especificamente, a francesa, e posteriormente pelo idealismo alemão nos meios acadêmicos e intelectuais russos do início do século XIX. Panorama em que é possível aferir a existência pública de posturas antípodas – eslavófilos e ocidentalistas, em seguida os populistas – para então apontar o papel político e intelectual das grandes figuras desse período: Aleksandr Herzen e o crítico literário Bielínski, cuja base teórica se erigia perceptivelmente sobre um plano estético hegeliano.

Segundo Joseph Frank, crítico de Dostoiévski, “um conhecimento da história cultural é indispensável para o estudo de qualquer literatura, mas pode-se argumentar que isso seja mais verdadeiro para a literatura russa do que para qualquer outra literatura europeia do mesmo período” (Frank 1992, p.61). Posta a dificuldade para se expressar idéias controversas diretamente na imprensa (apesar de causar espanto o número das que chegaram até os periódicos, não obstante a censura czarista), a literatura serviu, mais ou menos, como uma válvula de escape pela qual assuntos

* Este texto é uma segunda versão de uma comunicação escrita inicialmente para ser apresentada no Segundo Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia (Departamento de Filosofia da USP, 1997).

proibidos podiam ser apresentados ou, pelo menos, sugeridos. Por conta desse contexto peculiar, pode-se constatar a indubitável densidade ideológica da melhor literatura russa.

Tal densidade e importância no cotidiano russo não fazem dela adorno nem acessório, justamente pelo caráter de necessidade, ou seja, por ser a única forma na qual os russos poderiam ver discutidos os “verdadeiros” problemas. Se a literatura russa foi criada numa relação praticamente siamesa com o pensamento russo, o foi porque esse pensamento estava ele próprio amplamente focalizado nas preocupações políticas e socioculturais que ocupavam todo cidadão russo “pensante”. Para reforçarmos as lentes em busca de compreensão mais aguçada quanto aos grupos radicais e à passagem da primeira metade para a segunda do século XIX, permeada da inversão do quadro teórico do idealismo alemão para o socialismo pré-marxista, há que mencionar, salvo exceções, que os filósofos profissionais na Rússia, até o último quartel do século XIX, eram, segundo Frank e o historiador polonês Walicki, teólogos do catolicismo ortodoxo inclinados a ser “alemães”, apresentarem algum “sistema” assimilado na juventude.

A distinção entre eslavófilos e ocidentalistas – duas correntes pensantes que divergiam quanto aos esteios teórico-políticos mas que buscavam a autonomia intelectual russa – assenta-se em posturas críticas favoráveis ou não aos valores iluministas importados por Catarina, a Grande, nas últimas décadas do século XVIII, intensificadas numa vertente considerada iluminista russa e que abalou as fundações do império. Contudo, ainda que se empreendesse um recuo ante idéias liberais, era impossível à parte esclarecida da aristocracia deixar de enxergar a servidão, com exceções como a do príncipe Sherbátov, que depositava em Pedro, por conta de suas reformas (no início do século XVIII), a responsabilidade pelo início da *Corrupção moral russa* (título de seu discurso).

A propósito da situação político-social do início do século XIX, havia, por exemplo, os decembristas (revoltas da classe alta russa contra o trono), cuja ideologia seria um exemplo de liberalismo moderno. Em função disso, alguns aspectos começaram a chamar a atenção: a comuna camponesa russa (*obshchina*) e sua aproximação com *mir* (assembléia). Para Walicki, a ideologia decembrista não encontrou adeptos no pensamento russo

posterior. Nenhum movimento radical na Rússia produziria uma concepção liberal ou mesmo liberal aristocrática de liberdade ou apoiaria o liberalismo econômico. E parece que a ausência de tais movimentos, de fato, constitui uma das diferenças mais marcantes entre o desenvolvimento sociopolítico russo e o da Europa ocidental.

Aproveitando o argumento de Frank, segundo o qual a *intelligentsia*, depois do fracasso da revolta decembrista, procurou consolo no idealismo alemão e na literatura romântica, pode-se dizer que começa aí uma distinção ainda tênue de posições de ordem nacionalista ou das mergulhadas em hegelianismo. Segundo os historiadores, Tchaadáiev (amigo de Pushkin) foi o primeiro pensador de relevo do início do século XIX a formular uma tese que refletisse a situação russa como peculiar em relação à Europa ocidental, com o argumento seguinte: o “atraso russo era em si o privilégio” Sustentava que a falta de desenvolvimento na Rússia, segundo os padrões ocidentais, seria na verdade uma grande vantagem (pelo fato de ter sido isolada das raízes da civilização ocidental, incorporadas e preservadas no catolicismo romano). Conclui Walicki, “Tchaadáiev defenderia uma Rússia que, ao construir seu futuro, teria a possibilidade de fazer uso da experiência das noções européias, evitando ao mesmo tempo os seus erros: podendo ser guiada somente pela voz da razão ilustrada e pela vontade comum” Como resultado, concluiu Tchaadáiev, a Rússia estaria destinada “a resolver a maioria dos problemas sociais e a aperfeiçoar a maioria das idéias que tinham surgido em sociedades mais antigas”

Bem, parece que podemos falar dos eslavófilos como intelectuais que recorriam demasiadamente às idéias dos românticos alemães conservadores, isto porque tanto a Rússia quanto a Alemanha estavam relativamente atrasadas em seu desenvolvimento industrial, e o novo sistema social e político (para o qual desejavam dar uma resposta) já começara a revelar as suas características negativas e fora atacado por críticos conservadores e não conservadores. Segundo Walicki, isto até tornou mais fácil e viável para os pensadores de linha conservadora a idealização das tradições patriarcais e das estruturas sociais arcaicas que em seus países tinham mostrado uma vitalidade obstinada; refiro-me à unidade social básica da vida russa, *obschina*, fundada no uso comum da

terra e regida segundo tradições que remontam à Rússia pré-petrina (embora a aristocracia já tivesse sofrido alterações por valores e noções importadas). Os eslavófilos apontavam que o excessivo racionalismo da cultura ocidental teria destruído a “integridade” do eu, levando a uma profunda ruptura da personalidade, a qual só poderia ser curada pela fé. Eles respondiam a Tchaadáiev e a uma glorificação inicial da civilização européia relacionando suas dificuldades presentes com um passado clássico do qual a Rússia – felizmente – teria sido excluída. Kirêievski (eslavófilo) argumentava que o Estado Romano tinha sido baseado num “racionalismo jurídico”, que pressupunha o conflito entre indivíduos competidores, e que apenas o despotismo, como no catolicismo romano, poderia impor algum tipo de unidade. Em linhas gerais, a convicção dos eslavófilos assim se pautava. Walicki aproveita para indicar semelhanças entre as idéias eslavófilas e a concepção de Max Weber sobre o direito romano como responsável pela racionalização progressiva das instituições sociais e do Estado social. Joseph Frank diz que, embora as idéias eslavófilas nunca tenham sido amplamente aceitas em sua forma original, foram elas o verdadeiro fermento para o pensamento russo, pois constituíram a primeira tentativa em larga escala de apresentar uma imagem alternativa aos modelos socioculturais.

Já os ocidentalistas, prossegue Frank, entre os quais Aleksandr Herzen, Bakúnin e Bielínski, tomaram a direção oposta. O denominador comum a todos é o fato de terem passado inicialmente por alguma forma de romantismo social ou filosófico, aprofundarem-se depois em Hegel dando atenção para a “realidade”, inspirando-se nos hegelianos de esquerda. Esses ocidentalistas voltaram-se para uma filosofia da ação política com o fim de transformar o mundo à luz da razão (ou seja, com uma preocupação inclinada à aplicação do quadro teórico hegeliano à chamada realidade material). O ideal era fundir os resultados da filosofia alemã com o ativismo político francês. Bielínski, que não era filósofo mas um dos maiores críticos literários, segundo Lukács, escreveu em uma de suas famosas cartas a denúncia do universal hegeliano em nome do indivíduo sofredor (segundo Frank, talvez seja essa a fonte da revolta de Ivan Karamázov contra o mundo de Deus). Herzen contribuiu filosoficamente com *Diletantismo na ciência e nas letras acerca do estudo da*

natureza, texto no qual procura a síntese do materialismo e do idealismo, que Herzen chamava a “Álgebra da revolução” Em suas obras, ele se inclina a uma organização conceitual dita metafísica, ou seja, tende a apoiar-se na utopia, no que diz respeito ao Absoluto hegeliano. Sua visão socialista também estava impregnada do antigo idealismo, em que o Estado é uma volta à comunhão com a Idéia, o que daria absoluta autoconsciência da liberdade e ensinaria a divindade ao homem. Bielínski e Herzen se aproximam quanto à postura frente ao papel do Universal hegeliano – ainda que tenha sido Herzen o teórico de uma formulação que visa a superar o conceito hegeliano. Pois, embora Herzen acreditasse na imputação do elemento transcendente à libertação atuada pela “ciência”, ela não encontrava origem em Deus, nem num princípio eterno e exterior ao homem, nem na religião que revelasse que o absoluto filosófico não era o que produzia a necessidade terrena do homem; a única realidade da vida era a vida da natureza e a unidade dialética da consciência humana com essa, o resto seria mitologia – não como em Hegel, Deus como o absoluto. Herzen, embora fiel a Hegel quando afirma o universo como completamente racional e imanente, dele se afasta em diferentes questões. Para Herzen, o conceito de ciência assumiria a premissa de ação (libertação), para Hegel era pertinente enquanto puramente necessário e imanente. Em Herzen era a transformação intuída e operada de dentro do sistema hegeliano, no qual a razão se dirige da autoconsciência do Absoluto para a liberdade. Afinal, Herzen, mesmo quando hegeliano, posicionara-se de forma contrária ao historicismo enquanto fim, tomando-o como meio para a liberdade-ação-ciência.

Percebe-se, então, a divergência que ocorrerá quanto à liberdade e ao livre-arbítrio entre Dostoiévski (neste ponto partidário de Herzen) e Tchernichévski, que, com Dobroliúbov, compõe o cenário radical “iluminista” da segunda metade do século XIX que antecede os populistas dos anos 1870. Joseph Frank diz que, embora fossem sucessores dos antigos ocidentalistas e idólatras de Bielínski, estavam engajados demais na atividade de jornalistas para pensarem seriamente sobre os assuntos em que tocavam. Sobre os populistas, rapidamente digo que eram os já familiarizados com Marx, que não tinham um programa político claro, mas desaprovavam a luta por direitos políticos, já que esta se achava ligada

ao capitalismo e porque traria benefícios apenas para a classe educada. Acreditavam numa ditadura revolucionária que lutasse por um reinado de igualdade orgânica, fisiológica – segundo Frank, satirizados por Dostoiévski em *Os Demônios* na personagem do professor que sempre tenta fazer suas conferências sobre a sociedade perfeita.

*

Indico o que me interessa estudar: o papel da literatura e crítica literária russa pós-1850, com Tchernichévski e Dobroliúbov, discípulos de Bielínski que se valem de um embasamento socialista utópico em seu método crítico, passando por Fourier, Saint-Simon e Feuerbach, antes mesmo do socialismo científico de Marx. Segundo Lukács, Bielínski é o fundador da crítica democrático-revolucionária russa e é um contemporâneo de igual valor em relação aos maiores espíritos europeus da época anterior a 1848.

Para Lukács, os críticos russos reconheceram o eixo dialético sem a clareza metodológica de Engels num período pós-1848, no qual o desenvolvimento social da Europa Central e Ocidental sofrera uma violenta reação contra as tendências dos escritores. Quanto mais sofrem os escritores a influência da depressão ideológica (oriunda da perda de sentido desencadeada por um caráter antiartístico do mundo capitalista – motivos sociais em que se somam fatores objetivos e subjetivos da sociedade burguesa moderna, a falta de conexão entre forma artística, forças motrizes da sociedade e princípios estruturais da realidade social), quanto mais se isolam e se separam da “vida” para conservar incólumes seus ideais estéticos, mais se tornam ineptos para penetrar as raízes dos acontecimentos, da realidade, da ordem social. Já os críticos russos, segundo Lukács, além de injustamente apontados como os que teriam usado a crítica literária como um meio para evitar a censura do despotismo e para difundir assim de contrabando suas idéias revolucionárias entre a massa, teriam sido importantes revolucionários democráticos que conceberam grande salto social da revolução como uma transformação radical das contingências humanas. Seguindo assim o pensamento dos iluministas e de Feuerbach, pois suas aspirações sempre procuravam possibilitar ao homem uma evolução universal,

múltipla e livre, eles jamais perderam de vista a “interdependência” ao priorizar como princípio não separar a literatura do caminho extensivo da vida inteira e ao considerar toda a obra de arte como produto de conflitos sociais. A consequência ideológica deste ponto de partida é que toda obra de arte é imagem reflexa da vida social. Esta crítica consiste na confrontação entre a própria vida e a literatura como imagem refletida. A concepção segundo a qual a arte deve representar a realidade é a base comum a toda a estética fundada sobre as bases filosóficas do materialismo. De tal plano surgiu o método crítico de Bielínski, Tchernichévski e Dobroliúbov, que consistiria em confrontar a realidade material com a forma literária, o que implica uma crítica demolidora de toda a literatura desprovida de conteúdo. Sendo assim, Lukács, em seu texto sobre o realismo, afirma que a crítica de Tchernichévski e Dobroliúbov não se dedica a sondar a profundidade psíquica dos escritores, eles enfocam o verdadeiro problema: como o desenvolvimento da sociedade produz os problemas típicos e as figuras típicas, como do desenvolvimento social certos tipos nascem espontaneamente, como tipos e sociedade se complementam e continuam formando-se reciprocamente. Com isto, a crítica revolucionária democrática russa chega ao ponto no qual a gênese histórica e o valor estético da obra literária se cruzam e se fundem. Enquanto os estetas ocidentais estavam exagerando o caráter formal da arte mediante uma falsa interpretação subjetiva, ou haviam se apropriado de forma demasiado direta e linear dos fenômenos superficiais da vida social baseando-se num vulgar, rígido e excessivo objetivismo, a crítica russa indagava e particularizava os princípios densos da realidade vital, em cuja direção o desenrolar da sociedade encontra sua imagem estética adequada, verdadeira e profunda.

*

Chegando ao ponto de falar sobre a singular criação de “tipos” humanos verdadeiros e duradouros, há que se encaminhar para o papel de Dostoiévski, na literatura russa, e tentar responder posteriormente em que ponto Dostoiévski, nas *Memórias do Subterrâneo*, responderia a Tchernichévski, autor de *O que fazer?*, tentando combater os efeitos da obra do último. Segundo Frank, a “intuição” de Dostoiévski haveria

captado o “proselitismo” de Tchernichévski. Assim sendo, seria interessante buscar as origens destes confrontos, mesmo que tenha de se opor à postura de Lukács e sua defesa dos críticos russos como formas de superação das falsas orientações da crítica atual, confrontos que ulteriormente encontrariam reconhecimento e difusão de seu significado e valor literário. Lukács os defende como críticos democráticos a pregarem que a obra de arte refletia sua realidade, e o escritor, ainda que reacionário, ao fazê-la reconhecida e interdependente, abstraía-se na obra subtraindo-se, ainda que fora do seu controle. Dostoiévski como “catalisador da realidade”, “filtro genial”, teria intuído o “proselitismo” de Tchernichévski, respondendo-lhe ou também criticando-lhe? Para Joseph Frank, Tchernichévski e Dobroliúbov teriam ensaiado uma teoria estética reducionista, sob influência de J. Bentham e S. Mill, que tornavam, visivelmente, a crítica deles um “coquetel” e a literatura um utensílio panfletário. Joseph Frank, num ensaio sobre o pensamento russo, aponta que Turgueniêv, Tolstói e Dostoiévski, ainda que reconhecessem a coragem e dedicação política de Tchernichévski, consideravam suas opiniões ultrajantes a ponto de constituírem um ataque implícito até ao próprio direito de a arte existir, já que, segundo Tchernichévski, a arte só poderia ser tolerada como um substituto até o momento em que o retratado pudesse ser obtido na realidade.

Nesse artigo, o confronto de Dostoiévski com o Tchernichévski lido por Lukács vale-se dos comentários de Joseph Frank em um ensaio sobre *Memórias do Subterrâneo*, do aparato conceitual e da proposta inicial da pesquisa, e ainda, das aproximações entre Dostoiévski e Herzen quanto a concepções e posturas antideterministas. Pode-se ler as *Memórias do Subterrâneo*, para Frank um “díptico que apresenta dois episódios de uma história simbólica da intelectualidade russa” (Frank 1986, p.398), como uma crítica ao “assassinato” do livre-arbítrio defendido e operado por Tchernichévski, em quem é possível detectar os “espectros” de um materialismo do século XVIII, no qual “o Homem é produto da sua organização nativa e, por outro lado, fruto da circunstâncias que o rodeiam durante a sua vida, sobretudo durante o período de seu desenvolvimento” (Engels, *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, p.59).

Com tais urdiduras, suponho que Dostoiévski, com o homem subterrâneo, aluda à “consciência hipertrofiada” como sofrimento:

Juro-lhes, senhores, que uma consciência demasiado lúcida é uma doença, uma verdadeira doença. Em todo o tempo, para cada indivíduo, bastaria a simples consciência humana, isto é, metade, senão a quarta parte daquela que costuma possuir o homem inteligente do nosso infeliz século...¹

Seria esse homem o homem supérfluo do qual Herzen fora acido por Tchernichévski? Cito o fim da obra:

Deixem-nos sós, sem livros, e logo nos perderemos e confundiremos, sem saber o que fazer nem o que pensar, sem saber o que se deve amar nem o que se deve aborrecer, ignorando igualmente o que merece estima e o que apenas deve inspirar desprezo. Até os próprios semelhantes se nos tornariam insuportáveis; haveríamos de nos envergonhar do homem autêntico, daquele que tem carne e sangue; consideraríamos esse semelhante como uma desonra. Empenhamo-nos em ser um gênero de homem vulgar que nunca existiu. Nascemos mortos, há muito tempo que nascemos de pais que já não vivem, e isso nos agrada cada vez mais. Tomamo-lhes o gosto. Dentro em pouco desejaremos nascer de uma idéia. Mas chega. No entanto, as memórias deste ser paradoxal não terminam aqui. Não pôde conter-se e continuou a garatujar. Mas parece-me que podemos pôr-lhe ponto final nesta página. (*Dostoiévski*, op. cit., p.748-9).

Em contraposição ao homem de ação:

Agora termino os meus dias no meu canto, com esse maligno e vão consolo de que um homem inteligente não pode conseguir abrir caminho e que só os néscios o conseguem. Sim, meus senhores; o homem do século XIX tem a obrigação moral de ser uma nulidade, pois o homem de têmpera, o homem de ação, de maneira geral tem vistas curtas. (*Dostoiévski*, op. cit., p.666).

Quando se depara com a parede de pedra, esse homem néscio é detido por ela? É aqui que parece sofrer o rechaçamento, através de um homem hiperconsciente (paródia de Tchernichévski) que refutaria, segundo a teoria deste último, a existência do livre-arbítrio, já que todas as ações que o homem possa atribuir a sua própria iniciativa seriam, na realidade, resultados das leis naturais. O homem do subterrâneo revela os efeitos sobre seu caráter desta “hiperconsciência” derivada de um conhecimento das tais leis, e assim exemplifica burlescamente o que a doutrina na realidade significa na prática. A consciência hipertrofiada baseada na

¹ Dostoiévski, *Memórias do Subterrâneo*, in *Obras Completas*, v.2, p.667.

“convicção” de que o livre-arbítrio fosse um engano conduz – como quis Dostoiévski com seu “engenho dialético” (Frank 1986, p.402) – a uma desconcertada desmoralização dramatizada: o fruto direto, legítimo, imediato da consciência é a inércia, ficar sentado de braços cruzados, não culpar nada, nem ninguém. Dostoiévski constrói um personagem que é coagido ao constatar a incompatibilidade deste determinismo aceito inicialmente pelo homem subterrâneo, mas que lhe resulta impossível viver com suas conclusões:

Que pedras são essas? As leis da natureza, as induções das ciências naturais, as matemáticas, sem dúvida (...). (*Dostoiévski*, op. cit., p.671). A propósito, os homens de ação se detêm sempre, com toda a sinceridade diante de uma parede de pedra (...). A parede tem para eles qualquer coisa de calmante, de decisivo, de derradeiro, talvez algo de místico (...). Falaremos disso mais adiante. (*Dostoiévski*, op. cit., p.669).

Vêm-se aqui exemplos de crítica a Tchernichévski, a essa “benção da parede” providencial até, formulação determinista-materialista em que não há livre-arbítrio, mediante os quais é possível averiguarmos a aproximação das idéias afins entre Herzen e Dostoiévski. O primeiro escreveu uma carta sobre o livre-arbítrio:

Em todos os períodos, o homem buscou sua autonomia, sua liberdade e ainda que arrastado pela necessidade, não deseja aquilo senão de acordo com a sua própria vontade, não deseja ser um passivo coveiro do passado ou inconsciente carteiro do futuro; considera a sua obra como livre e indispensável. Crê na sua liberdade como crê na existência do mundo externo tal como se apresenta a ele, pois confia em seus olhos e porque, sem tal confiança, não poderia dar um passo. Para ele, a liberdade moral é uma realidade psicológica, ou, se quiser, antropológica. (Frank 1986, p.412).

Voltando à crítica de Dostoiévski ao proselitismo de Tchernichévski, detectado em *O que fazer?*, ele responde agudamente sobre o determinismo que cercearia até mesmo qualquer possibilidade de transformação. Como se redimir, se seríamos frutos de “2+2 = 4”? Somos (eximidos de responsabilidades, de fomentar movimento, por conta da “providencial” parede das leis naturais), com todo direito, canalhas:

O mais importante era que aquilo devia produzir-se segundo as leis normais e fundamentais da consciência hipertrofiada e da inércia, como consequência fatal dessas leis, de onde se vê que uma pessoa não pode transformar-se e nada há para fazer. Assim, pois, segundo essa consciência hipertrofiada, uma pessoa tem razões de sobra para ser um canalha. (*Dostoiévski*, op. cit., p.668).

Esquemas para crítica literária como ponto de viragem na democracia russa

E como a crítica de Dostoiévski segue a pista de Herzen, ela entra em conflito com a verdadeira questão de ação e liberdade, ciência e consciência – para o homem, a parede, o obstáculo, objeto de reflexão e não gozo creditado a um elemento supra-humano.

Que me importam as leis da natureza, ou as da Aritmética, (...) é certo que não hei de deitar abaixo essa muralha, porque minhas forças não chegam; mas não hei de resignar-me só porque diante de mim se levante uma muralha de pedra que as minhas forças não possam derrubar (...). (Dostoiévski, op. cit., p.671).

É preciso, em todos os romances, apresentar um herói, e aqui se encontram expressamente reunidos todos os caracteres de um anti-herói; e, sobretudo, a minha narrativa deve produzir uma impressão desagradável, porque todos, mais ou menos, perdemos o hábito da vida... (Dostoiévski, op. cit., p.748).

Bibliografia

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *Obras completas*. Rio de Janeiro, Aguilar, 1963, 4 vols.

LUKÁCS, Georg. *Ensayos sobre el realismo*. Juan José Sebrelli (trad.). Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, s/d.

_____. *Ensaio sobre literatura*. Leandro Konder (org.). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965.

_____. *La theorie du roman*. Paris, Gonthier, s/d.

_____. *Marxismo e teoria da literatura*. Carlos Néilson Coutinho (trad.). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

FRANK, Joseph. *Dostoiévski – la secuela de la liberación 1860-1865*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. *Pelo prisma russo – ensaios sobre literatura e cultura*. São Paulo, Edusp, 1992.

Existe um cinema brechtiano?*

Luiz Renato Martins

Professor de Estética no Departamento de Artes Plásticas
Instituto de Artes/Unicamp

1

O cinema foi muito importante para o pensamento de Brecht. À luz do seu caráter intrinsecamente industrial e do teor coletivo da linguagem cinematográfica, Brecht aponta, em 1931, uma ampla mudança no estatuto geral da arte e, logo, a sua transformação em mercadoria que passa a ser fundamental daí em diante¹. Sem esquecer que Brecht, dada a colaboração com Walter Benjamin, atua também nas reflexões deste sobre cinema, foto, jornalismo, etc, nos anos a seguir².

* Palestra feita em 19/6/96 no Colóquio Bertolt Brecht promovido pelo Centro Acadêmico de Filosofia, da FFLCH-USP. A exposição combina em grande parte trechos já publicados: sobre "The Man Who Shot Liberty Valance" de John Ford, ver Luiz Renato MARTINS, "Os Imperdoáveis" (sobre o filme de Clint Eastwood) in Suplemento Cultura, *O Estado de São Paulo*, 19/3/1993, Caderno 2, p. 1-2; sobre "Amarcord", de Fellini, ver MARTINS, *Conflito e interpretação em Fellini/ construção da Perspectiva do Público*, São Paulo, Edusp/ Istituto Italiano di Cultura di San Paolo, 1994, e idem, "Memórias Impessoais" in Carlos Augusto CALIL (org.), *Fellini Visionário*, São Paulo, Cia das Letras, 1994, p. 290-7; sobre os filmes de Godard, ver MARTINS, "O Flâneur, a Prostituta e a Montagem" in Ismail XAVIER (coord.), *Cinema no Século*, Rio de Janeiro, Imago, 1996 (no prelo).

¹ Ver Bertolt BRECHT, "Il processo dell' Opera da tre soldi/Un esperimento sociologico" (1931), in idem, *Scritti sulla Letteratura e sull'Arte*, trad. B. Zagari, Torino, Einaudi, 1975, p. 105-6. O texto traz como epígrafe a divisa: "as contradições são esperanças!" (p. 53). Para desdobramentos deste raciocínio ver Walter Benjamin abaixo.

² "Pequena história da fotografia" (1931); "O autor como produtor" (1934); "A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica (1935-6)", etc, Walter BENJAMIN, *Obras Escolhidas/ Magia e Técnica, Arte e Política*, trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo, Brasiliense, 1985, vol. I.

Mas, em se tratando de realização, não existe, senão por exceção, um cinema feito por Brecht. Salvo pelo filme “Kuhle Wampe” (1931-2) feito com Dudow, e alguns roteiros não filmados, Brecht ficou restrito ao teatro.

E quanto à emergência, em correspondência com a sua poética, de um cinema brechtiano? Tal como ocorre com a obra filosófica magna de Benjamin, a inconclusa *Passagen-Werk*, que, para alguns³, implica um modo de pensamento brechtiano ou, pelo menos, marcado pelas suas idéias fortes...

Em suma, é possível falar de um cinema brechtiano? Em todo caso, cumpre antes observar o raio de alcance da influência de Brecht no cinema; por exemplo, sobre três importantes cineastas que usaram aspectos da sua poética: o norte-americano John Ford (1895-1973), o italiano Federico Fellini (1920-1993) e o francês Jean-Luc Godard (1930).

E para introduzir a proximidade destes com Brecht, antes de entrar no que é próprio a cada um, observe-se que todos efetuam em seus filmes a análise de questões sociais ou coletivas. E dirigem este exame, em paralelo com Brecht, principalmente para o modo como tais questões aparecem nas representações falsas e ilusórias da consciência; ou seja, sem alimentarem a quimera da imediatez da verdade histórica.

Em síntese os três cineastas, como Brecht, em busca de uma compreensão maior de situações cruciais da vida coletiva, apresentam os conflitos interiores à luz da história e perseguem uma visão didática.

Isto posto, Ford e Fellini atuam no âmbito de valores cívicos democráticos e republicanos. Enquanto Godard, dentro de um quadro ideológico mais híbrido e de uma cena histórica marcada pela transitoriedade, vai além. Irá procurar um marxismo explícito. Mas, desde antes desta definição (posterior a 1968 e depois abandonada), já recorre a Brecht, combinando-o a outras fontes.

³ Benjamin afirma, a propósito de *Passagen-Werk*: “este trabalho precisa desenvolver ao máximo a arte de citar sem o uso de marcas de citação. A sua teoria se liga tão estreitamente quanto possível com àquela da montagem”. *Apud* Susan BUCK-MORSS, *The Dialectics of Seeing/Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge (MA), The MIT Press, 1991, p. 67. Ver também, *idem*, notas 8, 9 e 10, p. 394. O caráter non-finito da obra de Benjamin é também discutido por esta autora.

Em 1962 Ford fez um curta-metragem sobre a Guerra da Secessão norte-americana (1861-5). Inclui-se como um episódio de 21 minutos (embora não expressamente demarcado), em um longa nos moldes de uma superprodução típica, com grande elenco: “How the West Was Won” (“A Conquista do Oeste”). Este, a cargo de dois cineastas sem força maior, Henry Hathaway e George Marshall, obedece à norma de Hollywood: é acrítico, apologético, irrefletido e nitidamente comercial.

O trabalho de Ford opera nas brechas e a despeito do contexto. E é um exemplo de golpe certo e conciso. Mostra uma família de pequenos rancheiros espedaçada pela guerra. O impacto da história sobre as vidas individuais tem a clareza de um teorema: ninguém fica imune. O maniqueísmo das realizações de Hollywood está ausente no caso; emerge a análise precisa e esclarecedora dos conflitos interiores das várias personagens e da guerra.

Deste modo, o filme introduz o conflito civil, situando claramente, antes das figuras individuais, o contexto histórico de suas ações. Começa pelo vulto do futuro presidente Lincoln pensativo em seu escritório – o que induz a uma reflexão sobre a ação política –, simultaneamente a uma narração que explica o choque entre o Norte e o Sul como o de dois modos econômicos que disputam o Oeste. O Sul quer impor o trabalho escravo e o latifúndio. O Norte, a colonização familiar.

A seqüência sucessiva traz a imagem bucólica de um rancho ao longe, em meio a uma paisagem aprazível. Mas a harmonia suposta termina quando fixamos os detalhes: primeiro, as marcas de rusticidade da casa, que indicam trabalho árduo, cotejando a penúria; e, logo, a angústia crescente da mãe frente ao carteiro convertido em militar e que vem recrutar, depois do pai, o filho primogênito. Diante da voragem da guerra, a mãe, ademais, não controla o impulso do filho de copiar os passos do pai.

A narrativa sóbria situa o essencial. As vias da consciência individual – evocadas durante todo o filme pela posição da câmera, sempre ao rés do chão –, refletem, para o espectador, as alternativas históricas em confronto.

A seguir, no quadro da batalha de Shiloh (6-7/4/1862), em que a guerra vira a favor do Norte, vê-se a exposição das dúvidas e conflitos de vencedores e vencidos, generais e soldados rasos, a divisão desigual das glórias e da sorte, e, como antes, os caminhos que no indivíduo se misturam às grandes opções políticas.

No mesmo ano, Ford realizou outro trabalho notável: “The Man Who Shot Liberty Valance” (“O Homem que Matou o Facínora”, 1962). Nele contrapõe a defesa das leis pela maioria, pequenos rancheiros e trabalhadores urbanos, e, de outro lado, a ganância de grandes pecuaristas. Como lidar com a violência dos poderosos e a impotência do xerife, símbolo do estado fraco do *laissez-faire*?

Em resposta Ford mostra a união popular investindo em dois níveis: no da resistência armada, liderada pelo criador de cavalos Tom, e no da luta pela cidadania conduzida por um advogado recém-formado e vindo do Leste, para que pequenos rancheiros e trabalhadores urbanos ganhem direitos políticos; mais dois homens esclarecidos colaboram: o jornalista e o médico. Os interesses excludentes dos grandes proprietários são contrapostos à força das idéias, à autonomia de cada um traduzida em maioria organizada e, por fim, à legalidade. Ford deixa claras as suas idéias: Tom traça simbolicamente a camisa da cavalaria da União e uma calça de *cowboy*, além disso, é secundado por um empregado, fiel amigo e negro, figura do filho adotivo pródigo ou termo alusivo à relação de fidelidade entre Estado e desprotegido na concepção rooseveltiana; o advogado vira alfabetizador da cidade e seu delegado político na capital; e quando atua como mestre-escola, avista-se o retrato de Washington (ou similar) e a bandeira dos EUA ao fundo da sala; a lição focalizada trata das instituições nacionais e traz a senhora Ericsson, imigrante sueca (cujo marido se naturaliza para votar), defendendo o voto popular e o sistema republicano; em seguida, uma menina de origem mexicana atribui a redação dos princípios constitucionais a Jefferson; e, por fim, um negro, o empregado de Tom, discorre sobre a isonomia como base da cidadania.

Assim, para este cineasta amadurecido de fato na era Roosevelt e da geração seguinte à do sulista Griffith (1875-1948) e nas antípodas dos valores oligárquicos deste, notam-se a importância aguda do papel integracionista dos direitos civis e a consciência da própria origem imigrante⁴.

⁴ Sem falar em filmes com uma visão clara e firme quanto ao conflito social como “Grapes of Wrath” (“As Vinhas da Ira”, 1940), as posições de Ford eram nítidas também noutros âmbitos. Assim, em 1937 em carta a um sobrinho declarou-se “um socialista democrata definido – sempre à esquerda”. Na mesma época, doou US \$ 1.000, apesar de ser católico, aos republicanos espanhóis em guerra contra o franquismo. Mais tarde, resistiu ao macarthismo. Ver Tad GALLAGHER, *John Ford: The Man and his Films*, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 12, apud Edward BUSCOMBE, *No Tempo das Diligências*, trad. R. S. Wyler, Rio de Janeiro, Rocco, 1996, p. 42-3.

Existe um cinema brechtiano?

Verossímil ou não, nestes termos que atendem aos ideais democráticos e de coexistência racial de acordo com a vertente mais liberal da sociedade norte-americana, o trabalho de Ford expõe de modo exemplar e quintessencial os valores normativos da história e das instituições dos EUA, provenientes do Iluminismo francês e da ética puritana que espiritualiza o trabalho.

Apesar do ativismo democrático e do caráter desmistificador do filme quanto à personagem do antigo advogado dos pequenos rancheiros – convertido em político de prestígio, ex-embaixador em Londres e candidato à Casa Branca (o que o faz em 1962 um duplo imediato de JFK)–, neste caráter normativo, idealizado e voluntarista, o cinema de Ford e as suas figuras mantêm um vínculo bem duvidoso com Brecht.

É, porém, num nível mais decisivo, na prática efetiva da relação reflexiva com o público, que ele pode ser aproximado do modelo brechtiano mediante a desnaturalização da linguagem, os efeitos de distanciamento ou de crítica à identificação.

Deste modo, no episódio citado de “How the West Was Won”, a seqüência do diálogo entre os dois generais do Norte, Sherman (o herói de Shiloh) e Grant (futuro presidente), segue o modelo de uma cena de pintura com tema histórico típica da pintura romântica do século 19. Basta atentar para as figuras ilustres, retratadas contra uma paisagem pitoresca ao fundo, nitidamente feita em estúdio. Recordam clichês de um livro escolar – clichês, porém, que, aqui, começam a falar, afligidos por receios de toda ordem, como homens de carne e osso, ou seja, de modo desmistificador.

De modo análogo, em “The Man Who Shot Liberty Valance”, os limites da linguagem ficam explícitos de muitos modos: o teor teatral se evidencia por cenários que são de palco, pela fixidez da câmera, pela iluminação forte e artificial e pela dominância dos diálogos demonstrativos. Tais elementos levam, não a um pronto envolvimento com a ação, mas, antes, a uma reflexão sobre os valores éticos e o choque das forças político-econômicas.

O vigor crítico e racional do filme, que incide na exibição dos artifícios e na delimitação da linguagem, é exemplar no enfoque do duelo – um episódio de suma importância no enredo e que é objeto de duas versões distintas. Assim, primeiro, Ford arma magistralmente o suspense e a cena

do duelo em que o advogado, que não sabe atirar, vence o capanga dos pecuaristas -um grande pistoleiro -, e vem a se tornar herói da cidade e, por cima, o herói galante que vence o rival, no caso, o bravo Tom, líder militar dos pequenos rancheiros.

Na segunda versão, depois do episódio alcançar vários desdobramentos significativos para o drama, o duelo é mostrado de uma nova perspectiva. Nela o tiro, pelo qual o advogado derrota o capanga, parte de fato de um atirador oculto – Tom.

O confronto de pontos de vista desvenda a experiência do espectador. Este vem a suspender a visão inicial do duelo. E se aprender a lição irá se precaver doravante de uma postura ingênua frente aos efeitos da narrativa cinematográfica.

3

“Amarcord” (1973), de Federico Fellini, é apressadamente tomado por muitos como um quadro subjetivo e nostálgico da vida infantil e provinciana na Itália dos anos 20-30. Mas se for visto à luz dos efeitos de distanciamento que traz, torna-se uma corrosiva reconstituição do fascismo. E, neste sentido, uma investigação genética das suas matrizes, fundamente enraizadas na sociedade e na cultura italianas.

O exame das origens do fascismo, em *Amarcord*, implica o exame simultâneo de dois fatores associados que, mesmo após a derrubada do fascismo, continuam como referências eminentes, fundando pontos de vista antidemocráticos: a família e a cultura de massa. O cinema, aqui, funciona como primeiro modelo da última.

“Amarcord” inova no exame do fascismo quando o mostra em sua vitalidade própria, independente do nazismo. Assim, nas obras de Rossellini, por exemplo, “Roma Città Aperta” (1945) e “Paisà” (1946), de que Fellini inclusive participou como principal assistente do autor, o fascismo surge entremeado ao nazismo. A visão da Itália ocupada ou a imagem bélica do fascismo como dependente do nazismo, que é a mais corrente no cinema italiano e também no norte-americano, estimula a idéia perigosa de que o fascismo deriva do nazismo.

Ocultar-se com isso, não só a questão da gênese do fascismo, de fato nacional, como sua originalidade na criação de modelos políticos e de

Existe um cinema brechtiano?

psicologia de massa, que antecederam em mais de uma década ao nazismo e ao franquismo⁵.

“Roma” (1971), filme anterior de Fellini, apresentara o fascismo como fenômeno com autenticidade comparável à do “pão e à do queijo italianos”, como informara uma locução do jornal cinematográfico fascista “Luce”, assistido na província. “Amarcord” vem aprofundar a definição do fascismo como figura doméstica e, ainda, estabelecer a sua relação intrínseca com o cinema italiano e a cultura de massa.

Tal normalização do fascismo, longe de conivente, significa uma crítica acirrada que combate as matrizes socioculturais do fascismo⁶. Pois a determinação das origens do fenômeno implica também, quanto a hoje, situar o seu reengendramento na vida italiana, que, embora não fosse claro, para muitos, na ocasião do lançamento de “Amarcord”, em 1974, já é evidente nos anos 90, com a reemergência eleitoral do fascismo associado a Berlusconi.

O fascismo é caracterizado por Fellini como histeria ou retórica própria ao estado infantil e que se realiza plenamente em técnicas de adestramento escolar. Sua aplicação social denota uma sociedade em estado de minoridade. Pondo-se como pedagogia de matrizes e critérios infantis, o fascismo exige a subsunção da heterogeneidade social e política, naturalmente conflituosa, pela linguagem organicista e homogeneizante do horizonte doméstico.

A espetaculosidade é o outro aspecto destacado do fascismo. Nas intervenções de massa, o fascismo se projeta sobre a cidade por intermédio de cenografias imensas que geram o culto da grandiosidade. O amor da exibição, próprio da infância, obtém assim a sua realização social no monumentalismo cênico e coreográfico.

⁵ Mussolini foi eleito deputado em 1921 e convidado pelo rei para a chefia do governo no final de 1922. Já os nazistas elegeram apenas 12 deputados em 1928 e Hitler só se tornou primeiro-ministro em 29/1/1933 – após a eleição em 1932 de 230 deputados nazistas. Outro indicativo da precedência em certos aspectos do fascismo é que a “marcha sobre Roma” de outubro de 1922, que levou Mussolini ao governo, inspirou no ano seguinte o mal-sucedido putsch de Hitler em Munique, que o levou à prisão onde ficou até dezembro de 1924.

⁶ “Deu-me prazer ler (...) que raramente o fascismo tinha sido representado com tanta verdade como no meu filme”. Cf. Federico FELLINI, *Fare un film*, Torino, Einaudi, 1980, p. 153. Sobre a visão de Fellini acerca da persistência do fascismo na vida italiana e a importância primordial disto em “Amarcord”, ver *idem, ib.*, p. 151-157.

A equiparação entre o estúdio e o mundo é tida por muitos como mera mania de Fellini. Mas de fato serve para analisar o cerne da estratégia fascista. Sublinha o império do espetáculo sob o qual a população, mediante a identificação, tem a ilusão da expressão. Assim, é parte de um programa estético de radicalização crítica e democrática.

Um bom exemplo do uso crítico do estúdio por Fellini, contraposto, além do mais, à idéia de expressão espontânea como ilusão estimulada pelo regime, é a sequência da passagem do Rex, em "Amarcord". Nas cenas que a antecedem, a população posterga outros interesses e se amontoa em botes e ao relento à espera do transatlântico, tido como a glória naval do regime. A objetiva, contrariando seu modo caricaturizante anterior, consolidado ao longo do filme, vem então espreitar o recôndito de cada um.

Nestes enquadramentos ao modo de confidente, a objetiva retoma a postura tradicional da cinematografia fascista como espelho de mitos ou dispositivo compensatório de carências. Na univocidade fascinante de tais imagens, cresce a ilusão da expressão e se cristalizam laços de identidade entre espectador e personagens, como entre dominados e dominantes. "Amarcord" designa nas efusões dos que aguardam o Rex – no mar de estúdio, como se verá –, não a espontaneidade de cada um, mas antes o quadro psicológico do fascismo.

Vivenciado o populismo melodramático e grandioso do cinema do regime, vem uma surpresa: uma reversão do nosso modo de olhar, suscitada por efeitos de distanciamento. Assim, no momento da visão do Rex, distingue-se em meio aos vivos – "*Viva il Rex! Viva il Regime!*" –, o seu perfil achatado feito de cartão ou matéria similar, e o talhe simplificado ao modo do traço tradicional das histórias em quadrinhos norte-americanas. O Rex, que além disso "está vindo da América", remete aos super-espetáculos e à matriz hollywoodiana de Cinecittà. Só que o mar circundante é ridículo, nitidamente de matéria plástica. E a desproporção entre a escala colossal do Rex e aquela diminuta das embarcações da platéia local é sublinhada de modo a despertar o público atual para o contraste.

Este público tem então diante de si uma disjuntiva: ou adere ao aliciamento dos sentimentos, a partir dos enfoques de corte melodramático, que incluem o culto ao Rex, e se transporta ao passado; ou, apoiado na sua consciência atual, destaca-se, rompendo a empatia com a gente do lugarejo

Existe um cinema brechtiano?

envolvida pelos efeitos especiais da propaganda fascista, chegando então, mediante tal questionamento, a se distanciar da postura embevecida e submissa daquela população.

Concretiza-se um dilema crucial para a recepção da obra. Na alternativa criada pelo distanciamento a torção que suspende a empatia com os admiradores do Rex expõe a própria estrutura da obra em sua natureza antitética ou conflituosa. Ocorre um “choque didático”, para usar um termo de Walter Benjamin acerca do teatro épico de Brecht; um choque no qual a visão dos mecanismos do estúdio como exposição do modo de fazer apresenta-se como ação reflexiva. E o público, atraído ao próprio bojo do confronto de opostos, ao vai e vem dialógico – polarizado entre identificação e distanciamento –, pode assim vivenciar e descortinar as relações instituintes da obra, valendo-se do próprio juízo.

Raciocinando, aqui, com Brecht e Benjamin, vão longe as conseqüências de uma tal exposição para o público dos artifícios da voragem melodramática. Decorre uma democratização efetiva das relações que se travam na experiência estética. O público fica livre para comparar diferentes perspectivas. E aprende sobre a fabricação do espetáculo.

Esta experiência também traz outras conseqüências. O momento de reversão da perspectiva precedente, no caso, identificada à dos personagens, provoca, em sua incidência sobre a experiência do público, um hiato interior em cada espectador que provou de fato o choque no seu processo de recepção.

Ao se descolar da identificação projetada sobre uma imagem ou forma, subitamente questionada ou “estranhada”, na acepção de Brecht, o espectador experimenta simultaneamente uma dúvida frente à própria espontaneidade. Põe em xeque a representação imediata que faz de si, ou seja, a crença em si mesmo. Logo, o choque didático também promove um distanciamento interno, de cada um consigo mesmo. E a tensão interior assim provocada, que diz respeito à natureza potencialmente antitética de todo indivíduo, vem submeter a faculdade espontânea de criar representações, inata ao humano, ao regime problemático da plurivocidade, próprio do diálogo.

Em síntese, o choque didático desencadeia um diálogo no âmago de cada um; em suma, uma atividade reflexiva.

4

O trabalho de Godard surgiu com a Nouvelle Vague. Para o cinema francês, a emergência desta corrente de idéias, originária da imprensa especializada, constituiu um fator de renovação do discurso cinematográfico, conferindo-lhe intimismo e coloquialidade. Entretanto, tais aspectos, grosso modo anti-acadêmicos, nada tem de brechtianos. Antes, ligam a Nouvelle Vague ao discurso publicitário e às novas formas de coloquialidade emergentes nas novas mídias (rádio, TV, revistas ilustradas e fotografia).

De fato, a Nouvelle Vague deriva em grande parte dos novos modos de ratificação ou exaltação da subjetividade, ligados ao consumo de massa. A alegria do consumo, a liberdade de escolha unilateral do consumidor e a abundância gratificante de bens disponíveis no mercado constituem o fermento das vivências e do sentimento de mundo da Nouvelle Vague, que assim se irmana à Pop-Art norte-americana.

Como é que Godard, no curso de uma década, irá passar deste quadro inicial, de 1959, a um bem distinto, e perpassado pela idéia de um cinema militante marxista-leninista? E qual a influência da obra de Brecht neste caminho?

De início, observa-se que Godard difere de outros cineastas da Nouvelle Vague, não só por preferir recortar seus modelos narrativos da cultura de massa (o que em parte outros faziam), a saber, de clichês da mídia já testados e aprovados pelo mercado, mas principalmente por introduzir neste processo um movimento reflexivo.

Deste modo, suas personagens são nitidamente “comportamentais”, volúveis ou cheias de tiques, em suma, explicitamente sem interioridade. São geradas pela cultura do consumo, diferindo, pois, do pungente intimismo que domina “Les Quatre Cents Coups” (“Os Incompreendidos”, 1959), de François Truffaut, ou do neoromantismo de “Les Amants” (“Os Amantes”, 1958), de Louis Malle.

Assim, os sinais de descompromisso com as situações e evidente amoralismo das personagens de “A Bout de Souffle” (“O Acochado”, 1959), primeiro longa de Godard, ressaltam características do consumidor padrão. O protagonista Michel Poiccard não para de mexer nas coisas; quer se apoderar de tudo feito um comprador compulsivo numa loja de

Existe um cinema brechtiano?

departamentos. Notam-se o fascínio imediato e inadiável pelos bens e a volubilidade essencial do consumidor, ligada à fantasia que leva à reposição incessante de demandas.

A atração de Michel Poiccard pelos bens é complementada pela atitude opaca, calculada e interesseira de Patricia, o seu par feminino, sempre fria e hesitante em cada relação até distinguir o proveito a obter.

Sob estas duas faces se expõe o dinamismo da mercadoria entronizada na paisagem parisiense modernizada, explorada por longos *travellings* da objetiva que flana por entre ruas, escritórios, vitrinas, transeuntes, etc.

Em termos de linguagem, “A Bout de Souffle” traz um modelo narrativo rarefeito e à base de dissociações que serão intensificadas nos trabalhos seguintes. As cenas incluem várias ações supérfluas para a trama. São eventos banais que multiplicam os alvos de atenção gratuitamente, criando vazios dramáticos e provocando distanciamento frente à estória, cujo enredo faria supor um suspense ao modo dos filmes B – de que tantos elementos são extraídos. Ocorrem também dissociações que negam ou põem em suspenso a própria coesão do discurso cinematográfico. Deste modo, a objetiva divaga ou flana, as personagens tagarelam, a música foge da função de comentar, etc.

Sabe-se bem que, a esta altura, o cinema de Robert Bresson (1907) já independentizara som e imagem como linguagens específicas e com autonomia própria. Um evento podia motivar uma apresentação visual e antes ou depois também oral. Mediante esta nova economia discursiva o cinema francês incorporara o programa estético moderno em um de seus aspectos centrais: o da especialização, autonomização e formalização das linguagens e dos saberes. Porém com Godard esta dissociação dos componentes narrativos cinematográficos alcança níveis inéditos, tornando habitual o domínio do fortuito.

Assim, o meio de representação, outrora um duplo da infinitude e da universalidade da razão que garantia e unificava, a ordem teleológica do discurso, torna-se agora o duplo do meio urbano reificado. Ou seja, é desintegrado por elementos que parecem existir por si mesmos, retalhando e consumindo, o meio de representação tal como indivíduos na multidão que lutam entre si pelas melhores oportunidades.

Se a objetiva de Godard flana ou evolui ao léu e com isso abrange o

casual e o efêmero, já a decisão que a insere no regime de instabilidade e volubilidade é refletida e estratégica. Neste sentido, a flexibilização do mecanismo narrativo contribui para o distanciamento ao abandonar as personagens em favor de traços idiossincráticos dos atores, ao atravessar a trama com detalhes miúdos e sem valor, em suma, ao submergir a narrativa num estado genérico de dispersão.

Na estratégia poética, esta negatividade se combina à positividade das seqüências-documentário que são recorrentes nos trabalhos de Godard. Noutras palavras, a perda de dramaticidade é compensada pelo objeto real encontrado no flunar ou perambular: a modernização de Paris.

A cidade despontará de fato como matriz de cenários e situações dos trabalhos seguintes de Godard. A recorrência do uso cenográfico e documentário de Paris ainda é intensificada pela constância de um traço de comportamento das personagens: o de consumir incessantemente cigarros, bebidas, cafés, cosméticos, etc. ou formas de lazer e informação como flipperamas, juke-boxes, cinema, jornais, revistas, livros, discos, postais, panfletos etc.

Esta voragem de consumir, própria das figuras de Godard, e que cria na narração um fator adicional de dispersão narrativa, implica positivamente o ambiente urbano como pólo interativo, somando-se ao registro documentário e instituindo a cidade no papel dramático de fornecedora de bens e serviços.

A interrelação sistemática entre o esvaziamento das personagens ou a desdramatização da narrativa, submetida ao processo de distanciamento, e, noutros segmentos, o reforço da relação entre a imagem e a realidade, ou a afirmação do valor positivo do documentário, cria uma dinâmica investigativa: entre a crítica da identificação e o endosso do real, resulta uma reflexão cujo alvo é o fenômeno social do consumo.

Personificação ou exposição do desejo de consumo configura a matriz tanto do andamento da objetiva quanto do olhar de uma série de figuras masculinas da obra de Godard no correr da década de 60: o ladrão ("A Bout..."), o mercenário ("Les Carabiniers", 1962-1963), o roteirista ("Le Mépris", 1963), a dupla de vigaristas ("Bande à Part", 1964), o investigador-literato ("Alphaville", 1965), o leitor compulsivo ("Pierrot le Fou", 1965), o pesquisador ("Masculin Féminin", 1966) etc.

Existe um cinema brechtiano?

Já, do lado feminino, a constante da maioria das variações figurativas é o modelo do bem de consumo. Neste sentido, diante do *flâneur* /narrador ou do protagonista/consumidor, o par feminino tem o papel da mercadoria em exibição; ou, analogamente, aquele da prostituta que, lembremo-nos, é a “expressão específica da prostituição geral do trabalhador”, de acordo com os “Manuscritos de 1844” de Marx⁷

Logo, a dualidade ou polaridade entre *flâneur* e prostituta, ou entre as personagens masculinas e femininas da obra de Godard neste período, será só aparente e suporá uma homogeneidade estrutural dada pelas relações estabelecidas a partir da forma-mercadoria.

Deste modo, a reiteração apontada das matrizes dos tipos masculino e feminino, que compõem os pólos da relação de consumo e são uma característica da produção godardiana do período, é efetivamente provisória e se conjuga ou se submete ao progresso da reflexão. Paralelamente, tal processo é intensificado pela adoção de dispositivos brechtianos de distanciamento, tais como o uso de textos escritos e o apelo a graus crescentes de abstração.

Finalmente, em “2 ou 3 Choses que Je Sais d’Elle” (“2 ou 3 Coisas que Sei Dela”, 1967), a dualidade das matrizes figurativas evolui para uma síntese: as duas perspectivas, a do consumo e a da mercadoria, surgem unificadas em Juliette, a protagonista, apresentada em sua rotina diária como dona-de-casa, mãe de família e consumidora, e também como prostituta.

Neste ponto de superação da estrutura figurativa inicial, o filme ganha dimensão ensaística, procurando efetuar a explicitação cinematográfica de um conceito: a idéia de mercadoria que emerge no núcleo da trama. Assim, os elementos figurativos recorrentes da filmografia, homem, mulher, cena urbana e respectivas formas derivadas, são revistos como momentos de uma mesma estrutura derivada da forma-mercadoria.

Em suma, nestes termos, o ganho de complexidade das personagens de 1959 a 1967 é indiscutível, indo das figuras duais de “À Bout de Souffle” até a protagonista de “2 ou 3 Choses que Je Sais...”,

⁷ Karl MARX e Friedrich ENGELS, *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1960, V, X2, 1, apud Susan BUCK-MORSS, *The Dialectics of Seeing/ Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge (MA), The MIT Press, 1991, nota 147, p. 430. Ver ainda MORSS, *idem*, p. 184-5.

que reflete politicamente sobre os fatores estruturais da sua condição. Mas cumpre notar que a evolução do modo figurativo na obra de Godard – e aqui há um paralelo importante com Brecht – não é o principal do seu sistema estético. Vale dizer, contrariamente ao princípio neorealista, ligado ao existencialismo cristão, que concebia a imagem como vestígio ou índice de uma manifestação maior dada (o mundo vivido), o desenvolvimento do aspecto figurativo é secundário na poética de Godard. Nesta, em síntese, a origem semântica da imagem é esvaziada. E, no plano ontológico, não se encontra diferença entre a imagem godardiana e aquela publicitária, conforme ressalta, aliás, o seu dito conhecido: – “*Ce n’est pas une image juste; c’est juste une image*”⁸ – e como o cineasta ainda reitera ao parodiar insistentemente cenas publicitárias... Deste modo, enquanto o valor de raiz da imagem se faz desprezível nos trabalhos de Godard, o gerador fundamental de sentido ou o fator decisivo de significação, que submete o momento figurativo e organiza os dados da obra, é o momento da montagem. O que merece atenção quando se considera a forte ascendência naquela época, no meio francês, do crítico dos “Cahiers du Cinéma” André Bazin (vinculado à filosofia cristã existencialista de E. Mounier) cuja concepção ontológica do cinema relegava a montagem a um papel secundário.

Para Godard, a montagem cumpre função didática decisiva como fonte de uma nova visão de conjunto. Revela aspectos ocultos dos dados visuais extraídos dos diferentes contextos e ressignifica as imagens relacionadas, sintetizando-as à medida em que encaminha um processo reflexivo ou de totalização.

Assim, por exemplo, uma montagem picotada de imagens de super-heróis de quadrinhos norte-americanos, em “La Chinoise” (1967), sugere rajadas de metralhadoras, estabelecendo uma nítida associação entre o imperialismo cultural e o militar. E, analogamente, em “2 ou 3 Choses...”, a imagem em *close* dos circuitos, envoltos pela fumaça dos cigarros, de um aparelho de rádio que transmite o discurso de uma autoridade norte-americana, transfigura a visão banal da cena doméstica, na qual dois amigos se entretinham com a escuta das ondas-curtas após o jantar,

⁸ Cujo sentido aproximado é “não é uma imagem precisa; é precisamente uma imagem”.

Existe um cinema brechtiano?

numa cena típica de filme de guerra, o que abole subitamente todas as barreiras erguidas em torno da vida privada como esfera protegida dos conflitos históricos externos.

Deste modo, o recurso da montagem, para Godard, insere-se num projeto totalizante de reflexão, manifesto na recorrente aspiração por uma visão de conjunto. Neste sentido, textos de Sartre e Merleau-Ponty são aproveitados com frequência nas colagens sonoras godardianas. O cineasta afirma, acerca de “2 ou 3 Choses...”, querer descrever “este conjunto (a vida social moderna e urbana) e suas partes (a vida de Juliette) (...) ao mesmo tempo como objetos e sujeitos... (pois) todas as coisas existem ao mesmo tempo do interior e do exterior” E Godard emprega ainda um termo de Merleau-Ponty para explicar que, ao conjugar a exposição de “certos fenômenos de conjunto” e a “descrição de eventos e sentimentos particulares (de Juliette)”, almeja “finalmente chegar mais perto da vida (...) (e) revelar a existência singular de uma pessoa”⁹.

Para este cinema de idéias ou eminentemente cognitivo, a montagem assume portanto função didática decisiva, impulsionando operações de reinterpretção e abstração. A montagem desfaz o fetiche da forma, criticando o significado cristalizado e encaminhando a forma para uma reinterpretção. Prepara assim uma nova síntese.

Em resumo, ao revés da doutrina de Bazin que priorizava o plano-seqüência como portador de uma verdade ontológica, a montagem prevalece, na linguagem de Godard, sobre os seus modelos figurativos: o *flâneur*, a prostituta, a cidade-cenário etc.. E vem a operar, de fato, como síntese reflexiva, contraposta ao momento descritivo gerado pela objetiva, cujo automatismo de funcionamento, especialmente no registro documentário, é comparável ao regime da *flânerie* em sua entrega a um horizonte dado de imagens – aquele da vitrina, por excelência.

Neste sentido, o princípio sintético da montagem, na obra de Godard, filia-se antes à noção de Brecht de “pensamento interveniente” (*eingreifendes Denken*). Este designa, mediante o efeito de distanciamento (*Verfremdungseffekt*), para além da simples interrupção do contexto inicial

⁹ Cf. Jean-Luc Godard, “2 ou 3 Choses que Je Sais d’Elle”/Découpage intégral, Paris, Seuil/Avant-Scène, 1971, p. 15-6.

ou da fragmentação, uma reinterpretação ou apropriação intelectual, que deve ser entendida como a desnaturalização do objeto e a sua inserção numa história aberta, na qual as diferentes perspectivas se entrecrocaram...¹⁰

Para concluir, segundo a concepção de Brecht, o “pensamento interveniente” opõe-se à passividade que decorre do fascínio irradiado pela mercadoria, ou seja, nega a identificação por empatia (*Einfühlung*); identificação que é semelhante à contemplação passiva tradicional de molde aristotélico. De modo análogo ou paralelo, o princípio da montagem, para Godard, contrapõe-se crítica e reflexivamente à incorporação de objetos reificados; contrapõe-se às imagens obtidas pela filmagem – vista como *flânerie* – e conduz a uma visão maior ou totalizante acerca dos temas e objetos envolvidos.

Por fim, se me permitem uma opinião, mesmo na falta de um exame maior por força da não difusão do trabalho em questão no Brasil: no cinema contemporâneo, um exemplo menos híbrido do que os mencionados e mais afim à letra de Brecht, passando pela nítida extração marxista, será possivelmente aquele praticado pela dupla Jean-Marie Straub e Danielle Huillet.

¹⁰ Ver Philippe IVERNEL, “Passages de frontières: Circulations de l’image épique et dialectique chez Brecht e Benjamin” in *Hors Cadre/ 6 – Contrebande – 6*, Printemps 1988, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes – Université Paris VIII, 1988, p. 137-8.

A Sabedoria dos vermes em uma anedota pecuniária de Machado de Assis*

Priscila Figueiredo
Mestranda em Literatura Brasileira
FFLCH-USP
Bolsita do CNPq

O verme se retrai quando é pisado. Isso indica sabedoria
Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos*

Cada um tem seu ponto de vista, de onde quer ser visto
La Rochefoucauld, *Máximas*

Em “O lapso”, de *Histórias sem data*¹, é contado o caso de um homem abastado, Tomé Gonçalves, talvez vereador da Câmara (o narrador não sabe ao certo porque provavelmente ouviu falar do acontecimento que ora narra no século XIX e que se deu em 1768, no Rio de Janeiro), cidadão impoluto e plácido, “irmão-remido” de muitas irmandades e que, no entanto, vai acumulando na província dezenas de credores, aos quais não paga há anos. O conto se inicia referindo-se a um Dr. Jeremias Halma, que aportara no Rio precisamente em 1768, quiçá por intermédio do Conde de Azambuja, o então governador, e de cuja história pregressa não se tem notícia. O que o narrador afirma de fato é que “era médico e holandês. Viajara muito, sabia toda a química do tempo, e mais alguma; falava correntemente cinco ou seis línguas vivas e duas mortas. Era tão universal e inventivo que dotou a poesia malaia

* Trabalho de aproveitamento do curso sobre Machado de Assis ministrado pelo Prof. Alcides Villaça em 1996.

¹ Machado de Assis, *Obra completa*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1979, v. II, p. 374-80.

² *Id. ibid.*, p.375.

com um novo metro, e engendrou uma teoria da formação dos diamantes”² Residia numa casa humilde na rua do Piolho e “era simples, lhano, modesto, tão modesto que... Mas isto seria transtornar a ordem do conto. Vamos ao princípio” Este homem que parecia reunir todo o saber do tempo, erudito de primeira plana, celebrado pelo povo e que chega a ter nome de profeta – justamente um trecho do Livro de Jeremias figura como epígrafe do texto: “E vieram todos os oficiais... e o resto do povo, desde o pequeno até ao grande. E disseram ao profeta Jeremias: Seja aceita nossa súplica na tua presença.”³, donde a inevitável, ainda que forçada e despropositada, analogia entre o personagem bíblico e o machadiano, com a inferência de que o último também era capaz de fazer gravitar em torno de si os grandes e os pequenos da sociedade fluminense; este homem, porém, ou por isso mesmo, é dono de uma modéstia sem igual, cuja medida o narrador escusa de dar a conhecer plenamente, pois isso influiria na ordem dos acontecimentos. A modéstia do Dr. Jeremias (e não apenas a dele, como trataremos mais adiante) é, além de qualificador, motivo dinâmico no enredo, elemento desencadeador de situações que ainda não vieram à luz na narrativa. Após a caracterização do viajante batavo, passa-se a falar do Tomé, de sua honradez e misteriosa inadimplência. Mas, cheio de bonomia e boa vontade, o narrador nós adverte em tempo: “O descuido podia explicar os seus atrasos, a velhacaria também; mas quem opinasse por uma ou outra dessas interpretações, mostraria que *não sabe ler uma narração grave*. Realmente, não valia a pena dar-se ninguém à tarefa de escrever algumas laudas de papel para dizer que houve, nos fins do século passado, um homem que, por velhacaria ou desleixo, deixara de pagar aos credores. A tradição afirma que este nosso concidadão era exato e até metuculoso (...) e, se é certo que foi vereador, como tudo faz crer, pode-se jurar que o foi a contento da cidade.”⁴ Aqui o narrador, que já indiciara pouca confiabilidade, se torna, com efeito, problemático, montando, no registro agora explicitamente persuasivo por que se afina seu discurso, um silogismo falso, no qual a argumentação favorável ao Tomé vem cruzada

³ “Disse o Senhor ao filho de Helcias: ‘Eis que coloco minhas palavras nos teus lábios. Vê: dou-te hoje poder sobre as nações e sobre os reinos para arrancares e demolires, para arruinares e destruíres (...)’”. (Jeremias, 1; 9,10).

⁴ Machado de Assis, *op. cit.*, p.375.

A Sabedoria dos vermes em uma anedota pecuniária de Machado de Assis

com a alta filiação dada à matéria de sua história, animada, como nos é esclarecido, pelo tom da gravidade, homólogo, parece, à postura e ao caráter do fintador. O que está sendo dito é que velhacaria e desleixo não explicam os calotes porque, na intenção de separação dos estilos, são da ordem do cotidiano, do pitoresco, servindo mais para uma comédia de costumes, balizado no *piccolo mondo* e na gente comum. Indica leitura deficiente quem supõe que o narrador se daria ao trabalho de trazer sob sua pena assuntos corriqueiros, para os quais só mesmo um estilo baixo se reserva. O seu caso, ao contrário, é “singular ocorrência”, eleita, na série das novelas exemplares que a tradição oral consagra, porque concorde com o estilo alto do sujeito que nos está a falar. Ora, um narrador que quer se projetar acima da obscuridade, da sensaboria dos fatos mezinhos que compõe a vida da arraia miúda, só pode colher e glosar histórias com mais metafísica que física, ou, se não é insistir muito neste comentário, acho que não é forçar a nota dizer, parafraseando Antônio Cândido⁵, que aqui a anormalidade psíquica sobrepuja, enquanto matéria narrável, a anormalidade social. O lapso de memória, diagnóstico do sábio holandês, de que sofre Tomé, levando a que lhe desaparecesse a idéia de “pagar” e seus correlatos, é mote digno de nosso *Erzähler*. Mas ainda estamos no terreiro das aparências (ou da ingenuidade fingida?), onde um lapso não encobre ou desfigura nada, onde o acidental ainda não se mesclou ao intencional e quer reinar sem manchas. O exame do conto mostra que a anormalidade em jogo é social, sim, e o esquecimento é modulação das formas ‘sereníssimas’, tão comuns em Machado, de que costuma se travestir a desfaçatez de classe. Antes que comece propriamente a narrativa, obtemos, com a digressão, quatro informações importantes: a sabedoria de Jeremias, que o aproxima de um profeta; a correção inexpugnável de Tomé, que a tradição corrobora; o estilo alto do narrador. Esses três elementos são quase hiperbolizados, de modo a chocar com o quarto, os calotes, assunto rasteiro. A exageração das qualidades do médico, que, sob o diapasão do deslumbramento e de alguma xenofilia,

⁵ Cf. “Esquema de Machado de Assis” *Vários escritos*, São Paulo, Duas Cidades, 1970, p.23.

⁶ “lembre-se que o doutor é estrangeiro, e que nas terras estrangeiras sabem cousas que nunca lembrara ao diabo”, diz o parvo Mata-sapateiro em certa altura da história (Machado de Assis, *op. cit.*, p. 377).

é assim fetichizado e infundido de autoridade⁶ (até certo ponto, como esperamos mostrar), só faz equipará-lo ao homem público moralmente irrepreensível e rico Tomé Gonçalves.

Engata-se a história com o foco no caloteiro, que, trajando o hábito de uma irmandade, desce, em procissão, a rua do Hospício (!) “com a placidez de um homem que não faz mal a ninguém” Apontam nas ruas muitos de seus credores, paralisados com o aprumo tranqüilo do homem; mas no Beco das Cancelas dois sujeitos perguntam um ao outro se não devem recorrer à justiça. O cabeleireiro manifesta não ter ainda cobrado ao Tomé a dívida porque a mulher o admoestara de que não seria bom brigar com gente tão importante. Estão assim confabulando quando ouvem atrás de si uma voz que lhes repreende o conjurarem contra um homem doente e “Voltaram-se, e, dando com o Dr. Jeremias, desbarretaram-se os dois credores, tomados de profunda veneração...” Esclarecendo que a doença não é física e diante da confusão de seus interlocutores, confessa tratar-se de “negócios altamente especulativos, que não podia dizer ali, na rua, nem sabia mesmo se eles chegariam a entendê-lo. Se eu tiver de pentear uma cabeleira ou talhar um calção – acrescentou para os não afligir – é provável que não alcance as regras dos seus ofícios tão úteis, tão necessários ao Estado... Eh! eh! eh!” Com rodeios, o discurso do médico nimba a si mesmo e ao Tomé e, de quebra, desqualifica as atividades miúdas dos outros, aos quais receia jogar “pérolas”, porque não iniciados em seu saber, assim como (e a comparação vem carregada de cinismo) ele próprio não é industriado em seus ofícios. No entanto a aura que ele e o provincianismo dos demais alimentam, parecendo, a princípio, elevá-lo acima da estreiteza da atividade produtiva não inventiva e não relevante, se descobrirá, ao final do conto, como ilusória. Pobre Jeremias! Esquecera que os últimos serão os primeiros, ou que, sinal dos tempos, os últimos e os primeiros são farinha do mesmo saco.

Apesar do que dissera o holandês, o alfaiate e o cabeleireiro mantêm-se firmes em seu propósito de ir ter com o devedor: “pague-se e cure-se” é seu adágio, pragmático e arredoio ao marasmo em que atolam os encolhidos comerciantes. O Mata-sapateiro, “que vivia desesperado”, acha por bem, ao contrário do que se esperaria dele, ponderar as palavras do estrangeiro e descortinar-lhes a “razão secreta”. Armam então um ‘conciliábulo’ (assim o narrador designa essa assembléia de cidadãos tão acanhados!) para

discutir qual a melhor decisão a ser tomada e que tem lugar no Rocio, “em casa de uma D. Aninha (...) a pretexto de um batizado” Para lá vão cerca de quarenta homens, enfiados em capotes e munidos de lanterna, o que conferia à reunião “um rasgo pinturesco e teatral” Comenta o narrador que “a teoria de Charles Lamb acerca da divisão do gênero humano em duas grandes raças, é posterior ao conciliábulo do Rocio; mas nenhum outro exemplo a demonstraria melhor”, desferindo um daqueles acordes de mesquinha e absoluto de que fala Roberto Schwarz, “um uso esdrúxulo da inteligência e da abstração, enfaticamente da mesma ordem veleitária das anedotas que glosa e pretende transcender”⁷ Tal paralelismo, penoso, com pretensão de universal, entre o autor inglês e o parlatório na casa de D. Aninha impregna a expressão, que tem ares de bilhete rococó iluminista⁸. A história que se quis grave encosta no risível, vazando numa linguagem alambicada, com cotejos esplêndidos (o lapso de Tomé chega a ser comparado com o abismo de Pascal, no qual se afundam os credores!), mas cujo timbre arcaizante e ‘fino’ não deixa de ser pitoresco.

Contudo, no engenho machadiano, a gravidade desajeitada, temperada com diapasões diferentes, resultando em sincretismo cômico, comunica matéria grave mesmo. Como sabemos, via Charles Lamb, o mundo se divide entre os homens que emprestam, acabando por inculcar tristeza no gesto, e os homens que pedem emprestado, com suas maneiras rasgadas e bonachãs. Enquanto se dava o conventículo, Tomé “regalava alguns amigos com os vinhos e as galinhas que comprara fiado”. O primeiro tipo, ulceroso, carcomido pelas despesas e os sapos que engole mas sempre afeito a negociações, encarna quase a totalidade dos credores, “servos do medo e da esperança”, que, supomos, poderiam multiplicar-se *ad infinitum*, abarrotando a província, vibrando-a com o ruído surdo de sua aflição, inaudível ao opulento devedor (aqui, quem deve não teme). Paira nesse conto algo do clima da história infantil sobre o rei que, enganado por seu alfaiate, aparece nu diante de seus súditos, tão certo de estar vestido, que os outros se convencem do mesmo. É uma criança quem introduz a nota dissonante e estrepitosa nessa falsa harmonia

⁷ Roberto Schwarz, *Um mestre na periferia do capitalismo*, 2ª ed., São Paulo, Duas Cidades, 1991, p. 189.

⁸ Expressão de Leo Spitzer, cit. por Erich Auerbach, “A ceia interrompida”, *Mimesis*, 2ª ed., São Paulo, Perspectiva, 1987, p. 369.

quando grita, no meio da multidão: “Olha, mãe, o rei está nu!” De maneira análoga, a aparência sereníssima de Tomé embota o desespero dos credores, que se aparvoecem a cada dia. A desinibição de um produz o congelamento (*‘Erstarrung’*) de outros, que apenas esperam. Nessa espera, não se ameaça a relação vista como vantajosa. Se agirem, bem pode lhes acontecer de não só perderem o dinheiro como as boas graças, bilhete de ingresso para aqueles cuja situação socioeconômica pende ora para a precariedade, ora para a solidez, donde sua ideologia, que, não sendo propriamente conservadora, consiste em mera reação de defesa contra valores hostis a sua sobrevivência⁹ “Foi natural que o emaranhado singular de humilhação e esperanças se tornasse matéria central no romance brasileiro (...) O leque dos destinos disponíveis, de amplitude vertiginosa e catastrófica para a parte pobre, é, para a parte proprietária, o campo das opções oferecidas ao exercício do capricho (...)”, comenta Schwarz no capítulo “A sorte dos pobres”¹⁰. Ao capricho do outro lado corresponde a sabedoria do verme do lado de cá. O Mata-sapateiro, o mais agoniado, vem a ser paradoxalmente o mais diplomático e razoável, persuadindo, com destreza, Jeremias a aplicar sua panacéia, que já curara males afins em outros cantos do mundo, no inadimplente. Se investigado um pouco mais o desespero do comedido artesão, é possível imaginar que ele teria sido, entre o fiadores, um dos mais pródigos, o que maior soma emprestara. A subserviência, prestimosa, do passado converte-se em angústia, logo processada em diplomacia, a qual mimetiza a placidez do devedor.

Em um texto afiadíssimo de Adorno e Horkheimer intitulado “Gênese da burrice”¹¹, lemos: “O símbolo da inteligência é a antena do caracol ‘com a visão tateante’ graças à qual, a acreditar em Mefistófeles, ele é também capaz de cheirar. Diante de um obstáculo, a antena é imediatamente retirada para o abrigo protetor do corpo (...) O sentido do caracol depende do músculo, e os músculos ficam frouxos quando se prejudica seu funcionamento. O corpo é paralisado pelo ferimento físico, o espírito pelo medo (...) A burrice é uma cicatriz”, indício de inibições

⁹ Verbete “classe média” *Dicionário de ciências sociais*, Rio de Janeiro, FGV, 1986.

¹⁰ Schwarz, *op. cit.*, p.84.

¹¹ T. Adorno & M. Horkheimer, “Notas e esboços”, *Dialética do esclarecimento*, 3ª ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991, p.239.

A Sabedoria dos vermes em uma anedota pecuniária de Machado de Assis

passadas. O abismo dos atos falhos de Tomé se alarga à proporção do retraimento das antenas. Digamos, então, freudianamente, que o lapso de memória, motivo central no enredo, constitui, por assim dizer, um signo, do qual o olvido é a superfície encobridora, tanto maior quanto o é o reprimido, camada latente. Esse signo alegorizaria, por sua vez, o mecanismo de espoliação, de desfiguração da espontaneidade nas relações entre classes, que, como sabemos, assumiu características peculiares no Brasil. Do buraco negro cavado nesse processo ninguém escapa. Nem mesmo o doutor Jeremias, que após ministrar um longo tratamento psiquiátrico ao Tomé, à base de remédio e estímulos sucessivos, consegue que este, restabelecido, pague todas as suas dívidas. A cura, porém, não é completa: não ocorre ao paciente recompensar os honorários do médico, e os ex-credores, por seu turno, “ainda quando pudesse passar-lhes pela cabeça a idéia de ir lembrar a dívida, não chegariam a fazê-lo, porque a supunham paga antes de todas” Para apaziguarem a consciência, racionalizam apoiando-se em rifões como “A boa justiça começa por casa”, “Mateus, primeiro os teus” O caso do sábio reata, desse modo, o círculo maldito em que uma das partes deve ser anatematizada, em que alguém deve herdar a dívida. A história persiste, mas com um rearranjo das peças. Tal como o Jeremias bíblico, o nosso também é perseguido e, sob certo aspecto, posto em cativeiro. A modéstia e a bondade que o exaltavam no início agora o rebaixam. Petrificado, também servo do medo, não cobra o que lhe é de direito, enroscando-se na velha rede de constrangimentos, logo ele que, ocupado com “seus negócios altamente especulativos”, imaginara-se afastado das pequenas tramas. Sua aura dissolve-se na série de compensações e frustrações dessa anedota pecuniária, em que o dinheiro corre como ouro maldito. Morre em 1798. À grandiloquência do que diz o ex-sapateiro “Adeus, grande homem!” contrapõem-se as últimas palavras de um outro, anônimo: “Grande homem, mas pobre-diabo” Nessa comédia imperfeita, em que o paraíso não é restabelecido integralmente, a melancolia faz um discreto baixo contínuo. O Holandês voador que aqui aportara morre como um coitado.

Anedota Búlgara: Uma experiência de leitura

Sobre a obra de Carlos Drummond de Andrade

Zulmira Ribeiro Tavares
Escritora

Cheguei a Drummond com atraso, se minha leitura for vista ao lado de outras de geração. De início bati na porta errada. Minha compreensão de poesia passava na ocasião por uma musicalidade ostensiva das linhas. Essas, precisariam ter uma cantigazinha qualquer correndo ou se torcendo por dentro do corpo verbal, e os encontros sonoros deveriam ser claros e evidentes, assim mais ou menos como os de címbalos em uma sinfônica. Seja como for, o começo deu-se por *Morte das Casas de Ouro Preto*. Porta errada porque no poema estive atenta principalmente ao que nele funcionava de forma óbvia, e elegi logo nessa primeira leitura, como arremate fulgurante, sua parte final – e para mim, então, “mestra” – na qual a rima de “forte” com “morte” unia no mesmo “mistério” “morte” e “amor”

A leitura do poeta andou nesse compasso por muito tempo. Separava (ignorava) um certo Drummond, o primeiro, coloquial, que retirava das inumeráveis vozes de uma miúda e solta conversação mineira interiorana, seu tom modernista (não muito), daquele outro que me atingia.

Aos poucos porém, sem me dar conta do processo, fui descobrindo o poeta Drummond, as várias fases de sua obra. A gênese dos poemas podia ser a mais variada: percepção do intrincado e quebrado da existência, retratos plenos de paisagem familiar ou espaço público, ou político, estampados claramente na memória e ainda assim sem ponto de fuga determinado. Pude perceber a riqueza das formas narrativas simples, seu encadeamento, agora surpreendente, de rimas, assonâncias, como em *Caso do Vestido*: ou a

exclusão de qualquer recurso do tipo em *A Morte de Neco Andrade*, texto no qual a forma poética nasce a partir de diferentes cenas povoando um palco dentro do qual, outro, menor, orienta o sentido da leitura.

Finalmente, o que até então tomara como simples traços de humorismo ou nostalgia animando construções menores, ganha novo sentido. Por outro lado, poemas muito queridos como *Tarde de Maio* restam até certo ponto esvaziados depois de tanta leitura. O brilho de um patos original, certa cadência “nobre”, única – interessam menos e chegam a importunar. Ganha-se então consciência de uma alternância de juízos de gosto, ora recuperando um poema quase esquecido, ora aproximando algum antes pouco notado, ora confirmando antigas predileções como: *Um Boi vê os Homens*, *Campo Chinês e Sono*, e quantos mais. Ora sempre pensando (e adiando) o projeto de análise do poema *Equívoco*. Nele há humor e vivacidade, uma entonação feroz disfarça-se em acento de tristeza ou regozijo – uma historinha simples de velho com netos. E logo no início um vocábulo, o qual, mesmo distante de tudo o que há de inesperado no texto, parece decididamente estar fora dele, exceder-se, não ter propósito. “Tias”, seria de fato isso o que o poeta teria querido dizer? Ou seria “tilias”, talvez? O mais provável, “tilhas” E se de fato erro houve de impressão, ah, pensar essas impenetráveis “tias” perpetuando-se nas sucessivas edições da obra.

Daí, repassando uma tão grande gama de acentos de leitura, na qual enigmas editoriais mesclam-se aos de estilo e sentido, descobre-se que tudo ocorre (com desconfianças fundamentadas ou não) porque a obra do poeta vem a ser, naturalmente, um mundo. E compreende-se porque certo Drummond apenas habilidoso, ou levemente copiado de si próprio, ou um pouco complacente etc., não aborrece o quanto devia. Pois em sua ampla produção acertos e erros de escrita e de vida tendem a se fazer de um; e assim se deve aproximar para exame essa matéria menor, incorporando-a ao todo. De forma crítica, certamente, mas tendo-a como parte, instrumento para estudo da melhor poesia. Deixar-se levar o leitor pela circularidade vasta de um tal mundo, procurar assimilar o mais possível o seu contorno.

Onde há surpresas:

Podem elas vir de um pequeno poema, jamais lido, ou nunca lido com olhos e atenção amarrados. O título: *Anedota Búlgara*, (do livro *Alguma*

Anekdota Búlgara: Uma experiência de leitura

Poesia, com escritos de 1925 a 1930). O poema: *Era uma vez um czar naturalista/ que caçava homens./Quando lhe disseram que também se caçam borboletas e andorinhas,/ ficou muito espantado/ e achou uma barbaridade.*

O vivo e jocoso choque provocado pelo poema, como se observa, tem sua gênese referida a um acontecimento atroz, e dele retira sua força. O déspota autor da atrocidade é búlgaro. A Bulgária acha-se longe do Brasil e de suas preocupações. Vista do Brasil, naquele cadinho étnico e cultural da Europa Central, a Bulgária ocupa uma zona de indeterminação. Porém como em quaisquer nações do mundo, os búlgaros também devem ter o chiste como defesa – algo bem determinado; e também, como muitas nações, têm sua longa história de dominações, levantes e atrocidades. (Búlgaros caudatários ou sob o tacão de outros povos e domínios: os eslavos, o Império Otomano). Cogita-se em qual parte da história búlgara faria melhor figura o poema. Governantes búlgaros já foram chamados de czares, o que leva o texto a recuar para um passado distante. Mas pode o interesse do poeta ter sido provocado pelos acontecimentos de 1924 na Bulgária (ao que consta, já sem czares), próximos portanto da realização do poema. Sem abrir mão possivelmente do gosto em ampliar tais ocorrências búlgaras para o planeta como um todo, incluído o Brasil.

Assim, no poema, o país Bulgária, mesmo estando ancorado em algum acontecimento específico, foge da história em sentido estrito (sem porém perdê-la de vista) e assume a condição de região fabulosa, onde tem lugar acontecimentos espantosos e casos exemplares.

Na fábula, um czar merece o título de naturalista (designação já um pouco envelhecida) uma vez que suas ações, ainda que por motivos alheios, têm parte com as ciências naturais voltadas para o exame metódico de formas inorgânicas e orgânicas. No caso das últimas, tendo o naturalista freqüentemente de lhes tirar a vida para estudá-las. Informado o czar de que outros seres vivos, além daqueles que são seu específico objeto de interesse, sofrem o mesmo tipo de ocorrência, (serem caçados), espanta-se sinceramente do que julga uma barbaridade. Pois para um déspota nada melhor do que algo que escape ao círculo férreo do seu arbítrio, por exemplo borboletas e andorinhas, para tê-lo como destinação a uma sensibilidade ociosa pronta a manifestar-se em alto estilo. Assim, o acerto da forma poética nasce da rapidíssima inversão e deslocamento do juízo

ético na moldura indiferente de uma história natural que não o tem como escopo; de uma fábula que se afasta da realidade imediata para criar uma historieta exemplar às avessas; e por fim de uma anedota que reforça um de seus aspectos corriqueiros, o de provocar o riso pela crueldade. Resguarda a anedota em um espaço de lazer, nela as atrocidades enunciadas (preconceitos e brutalidade de toda espécie) perdem o seu peso de realidade e levitam com a graça do jogo social. Sem esquecer que o termo anedota designa também algum episódio curioso ocorrido com figura pública ou pertencente à crônica familiar, o que imprime ainda ao pequeno texto de Drummond o caráter singelo de um simples relato revelador, no máximo, de esquisitices.

A despeito de sua bela e inteligente configuração, não alinho o poema entre os maiores que o poeta produziu. Mas penso que, para além das qualidades mencionadas indica – em obra difícil de ser apreendida como um todo – as surpresas de um percurso de leitura e a diversidade dos juízos que suscita.

E por vezes a feição levemente intrigante que assume produção tão extensa, na qual o acento familiar recorrente parece ter sido colhido longe, em outro chão (fora de uma experiência comum e língua partilhada), retoma, com seu peculiar estranhamento e por outros caminhos, a pequena “anedota búlgara”

Como era calmo nosso jardim*

Cristina Diniz Mendonça
Doutoranda em Filosofia
FFLCH-USP

Hoje, toda filosofia que não trata de assegurar a situação social e espiritual existente, mas a verdade, tem de enfrentar o problema da liquidação da filosofia.

Adorno, *Atualidade da filosofia*.

No momento presente não pode haver filósofos.

Sartre, *A conferência de Araraquara*.

A 'paz eterna', proclamada por Kant no limiar da era moderna como a paz entre as nações independentes, foi tão incapaz de cumprir sua promessa quanto o 'internacionalismo proletário' dos movimentos socialistas. Nos dias de hoje, parece que a filosofia capitulou definitivamente ante à barbárie do mercado total.

Robert Kurz, "Perdedores globais", in *Os últimos combates*.

Com um certo ar de brincadeira, as participantes da "conversa" que deu origem ao livro de Paulo Arantes, *O fio da meada*, apresentam o autor e a obra como "didáticos" e "esclarecedores" – a tal ponto que o livro poderia ser lido "também em voz alta", conforme se recomenda na literatura infantil. Aliás, a se considerar ainda a opinião das "entrevistadoras" de Arantes, estaríamos mesmo diante de uma obra de quase-ficção, mais exatamente, de uma novela, que, segundo o próprio autor, poderia intitular-se "drama de consciência da filosofia profissional" (p. 27). Seduzido pelas promessas do enredo – com direito a chamadas do tipo "tudo que você

* Uma versão reduzida deste texto foi originalmente publicada no caderno "Mais", *Folha de S. Paulo*, de 20 de Abril de 1997.

sempre quis saber sobre a vida intelectual no Brasil e nunca teve coragem de perguntar” –, o leitor dificilmente poderia resistir a tal convite, não à filosofia, é claro, pois é esse o problema em questão, mas a algo que, como em certos gêneros de suspense, não se sabe muito bem aonde vai dar e cuja verdadeira natureza não se mostra de imediato (com efeito, um gênero a ser definido). Todavia, uma vez mordida a isca, o mesmo leitor não demora muito a perceber que, afinal, o novelo diante de seus olhos é mais enrolado do que parece – há mais cifras e códigos sob a pele das palavras do autor (como diria o poeta) do que à primeira vista se poderia esperar de uma obra “didática” (pelo menos na sua forma convencional). Desarmado diante da novidade do gênero, que mescla crítica de filosofia, cultura e vida nacional (mas com alcance histórico-mundial, para falar na língua da esquerda hegeliana, recorrente no livro), articuladas internamente por meio de relações nada lineares, tudo isso num estilo (imposto pela forma “conversa”) a um tempo fragmentário, descontínuo e simultaneísta, operando em vários registros e com materiais heteróclitos, o leitor, mordida a isca, dizíamos, vê-se irremediavelmente enredado numa... meada sem fim. Ou melhor, cujo fim (se houver) estará condicionado a que se desembrulhe ao menos alguns de seus incontáveis fios.

Tarefa difícil, vê-se logo, tanto mais se observarmos que o nosso novelo está enrolado por dentro. A ponta mais visível da meada desfiada por Paulo Arantes é antes um nó onde se pode reconhecer alguns dos mais importantes assuntos de uma linhagem que vai da esquerda hegeliana, no século passado, ao assim chamado (por Korsch e Merleau-Ponty, antes de Perry Anderson) marxismo ocidental. Noutras palavras, que assinalam uma das pistas por onde corre a “conversa” de Paulo Arantes: o autor vai reconstituindo (na verdade, filtrando, por um prisma sobre o qual falarei adiante) as várias tendências mais significativas da crítica filosófica desde a época da dissolução do sistema hegeliano até os nossos dias – mais precisamente: dos jovens hegelianos (problema do “fim da filosofia”, que alcançará o jovem Marx) ao Marx da Crítica da Economia Política, chegando ao jovem Lukács da *Teoria do romance* e de *História e consciência de classe*, à Escola de Frankfurt (em particular a dialética negativa de Adorno) e, ainda, à dessacralização da filosofia em Sartre (quando a filosofia já não é mais pássaro crepuscular, e muito menos teoria do

conhecimento). No centro dessa reconstituição – nem um pouco cronológica, girando antes em torno de um eixo temático –, o problema da transformação da filosofia e, para ir direto ao ponto, o diagnóstico da “exaustão histórica do gênero” (p.28, 44), ou da “falência do gênero filosofia em geral” (p.148). Se esse diagnóstico começa relembando (não mais do que isso, pois o ponto de vista do autor está ancorado noutra lugar) a famosa exigência da esquerda hegeliana (radicalizada pelo jovem Marx) – apressar “o fim da última filosofia por uma espécie de dessublimação daquela esfera cultural autônoma” (p.49) –, seu epicentro se localiza na guinada histórica de 1848, tal como foi registrada por Marx no *Dezoito Brumário* e reinterpretada, na época contemporânea, por Lukács e Sartre.

Ponto de clivagem decisivo na história da cultura moderna, a contra-revolução de 1848 – momento em que a luta de classes enfim se declara – separa o que Hegel reunira, isto é, os dois conceitos de filosofia identificados inicialmente por Kant: “o ‘técnico’ e o histórico-mundial” (p.82), ou “o específico filosófico” e aquilo que “a princípio interessa a todo mundo”, pois tem “um significado na vida das pessoas” (p.32). Essa separação coincide, na ótica de Paulo Arantes, com o fim da própria filosofia (“enquanto gênero culturalmente relevante”, p.97): “O eclipse da filosofia, reinventada não fazia muito por Kant, transcorreu entre a morte de Hegel em 31 e, justamente, o monumental contravapor de 1848” (p.31). Tal eclipse vem sinalizar o fim de uma maturação histórica – a partir dos anos 30 e 40 do oitocentos alemão, o lento processo de cristalização do gênero “filosofia primeira”, de Descartes a Kant, passando pelos empiristas ingleses, entra em declínio. Talvez não seja demais lembrar, por nossa conta, que esse primeiro abalo na condição moderna da filosofia, tal como foi concebida por seus pais fundadores, Descartes e Kant, já fora antecipado no sismógrafo da *Fenomenologia do espírito*, cujo registro não é mais o da tradição epistemológica anterior, e que sugestivamente começa com uma crítica da teoria do conhecimento de Kant. Mas é justamente essa malha conceitual com a qual Hegel apreendera o mundo moderno – a um tempo apogeu e ponto terminal da filosofia (enquanto forma) – que, como assinala nosso autor, foi rompida pelo “furacão às avessas de 48” (p.48). As condições que tornaram possível a grande formalização filosófica hegeliana, quando a filosofia deixou de

ser teoria do conhecimento para se tornar a narração da “experiência presente na sua totalidade”, já não estão mais ao alcance do discurso filosófico, por maior que seja o talento de quem o elabora. Não por acaso, após a morte de Hegel, começa o problema da dissolução da filosofia, ou, como apregoavam a esquerda hegeliana e o jovem Marx, a “realização prática dessublimadora” do exercício em separado da Filosofia, ou Teoria (o que faz do tema “fim da filosofia”, entendido como a condição necessária de uma emancipação, o último dos enunciados filosóficos, p.46). É esse processo (histórico) de decomposição da forma filosófica tradicional, o qual se inscreve na história da desintegração da cultura burguesa após a guinada ideológica de 1848, que interessa a Paulo Arantes. Se do ponto de vista da literatura (romance e construção poética), observa o autor, o grande revertério de 48 resultou numa mudança para melhor (Baudelaire e Flaubert, em particular, quando se incorporou “à pureza da forma o *bas fond* ideológico da luta de classes”), “para a filosofia, entretanto, aconteceu o pior” – “ela literalmente ficou sem assunto, perdeu de vez o seu objeto, a integridade do processo” (p.31). Esquemmatizando: já nesse primeiro momento do colapso da cultura burguesa – “um processo de longa duração, quase um século até seu desfecho em 1933” (p.37) –, a filosofia como forma torna-se coisa do passado. Ao romper o vínculo orgânico, consolidado por Hegel, da Teoria com a “vida ativa”, a fratura social e cultural de 48 joga para fora do campo da filosofia aquela que foi sua maior aspiração em seu momento de fastígio: a Totalidade.

Essa perda é, aos olhos de Paulo Arantes, irremediável – o declínio da filosofia é o outro aspecto do declínio da “experiência” (*Erfahrung*) que permitiu, no século passado, o vôo da Coruja: “se a experiência vem definhando desde então, não seria a restauração de um gênero pretérito como a filosofia que a reergueria ao nível de sua antiga plenitude, aliás irrestaurável” (p.119). (Qualquer tentativa de restauração, só poderia ser de forma degradada – e aqui nosso autor tem em mente o caso Heidegger, mesmo o de *Ser e tempo*, que estaria reduplicando a alienação com “a chancela da experiência-limite incontornável”, (p.120). E isso, poderíamos acrescentar, novamente por nossa conta, malgrado a incontestável mudança de foco operada por Heidegger em *Ser e tempo*, onde não há mais lugar para uma Filosofia Primeira, no sentido clássico: o sujeito cartesiano /

Como era calmo nosso jardim

kantiano é alargado, e a filosofia não é mais uma disciplina que procura a fundamentação do conhecimento. Mas essa mudança, diria Paulo Arantes, não só não devolve à filosofia o poder de configurar o diagnóstico de época, como Heidegger, mesmo em seus melhores momentos, está apenas estilizando o “grau zero da nova alienação”, p.120.) Não há reconciliação possível (no sentido hegeliano) com uma forma de vida cultural que já pereceu. Agora também, como à época em que aquela “experiência” ainda tinha visibilidade histórica, não se pode rejuvenescer uma forma de vida pintando cinza sobre cinza. A calmaria do Domingo da Vida vislumbrado por Hegel já foi há muito solapada pelo acirramento da luta de classes, pelo retrocesso social, pela modernização capitalista. Mas essa perda pode ser metamorfoseada em ganho se não nos detivermos sobre o esqueleto morto da filosofia – eis uma das idéias centrais de *O fio da meada*, ainda que não explicitada pelo autor. Até onde posso perceber, o argumento de Arantes aponta para o seguinte: se a filosofia morreu de morte matada, atropelada pelo curso do mundo, a única maneira de transformar esse fim numa *Aufhebung*, impedindo que se torne mero passado morto, é fazê-lo assumir a forma de uma dupla negação, isto é, “matar o morto” (aqui o lado vivo da herança hegeliana nas análises atuais do autor). Essa dupla negação não repõe, bem entendido, a filosofia na sua acepção tradicional (uma impossibilidade de ordem histórica), mas vai buscar no momento de seu apogeu (ou declínio) os sinais do advento de uma nova forma capaz de reabilitar, nas novas condições sociais, o modo expositivo bidimensional de corte hegeliano (desnecessário dizer que nosso autor tem em vista a Crítica da Economia Política enquanto “negação determinada”). Se minha leitura procede, em vez de mera ruptura com a filosofia (ou “viés antifilosófico”, como pretende por exemplo Ruy Fausto, cf. *Folha de S.Paulo*, 6/10/96 e 11/04/97), o que encontramos em *O fio da meada* é antes um trabalho refinadíssimo de depuração dos elementos do passado filosófico, reorganizando-os numa forma (esse o ponto) mais atualizada, isto é, compatível com a configuração histórica do mundo contemporâneo. Só assim, parece sugerir o autor, com esse trabalho de enterrar os mortos, no caso, o finado gênero filosófico insepulto (o que implica desfazer a “velha credence em vigor nos meios universitários e afins de que a filosofia ainda é um tribunal de última instância, cabendo de direito ao filósofo dar a

última palavra sobre qualquer assunto na ordem do dia”, p.313), torna-se possível recuperar o ponto de vista da totalidade, mas agora reatando com a cultura viva, fora do âmbito da filosofia (*stricto sensu*).

É desse trabalho conceitual do luto que, a meu ver, nasce *O fio da meada* – mas aqui o que reencontramos é nada mais, nada menos, do que a mola propulsora do marxismo ocidental (justamente o principal quadro de referência teórico de Paulo Arantes). Com efeito, se fosse possível identificar o tênue fio (talvez muito mais tênue do que imaginou Perry Anderson) que amarra alguns dos momentos mais significativos do marxismo ocidental, iríamos quem sabe surpreendê-lo na busca comum – por caminhos diversos, se não opostos – da Totalidade perdida pela filosofia. Se o jovem Lukács julgou vê-la rediviva no romance como forma narrativa, Sartre, compreendendo que não se pode mais narrar, vai deslocá-la para a Revolução (o que foi também o caso do Lukács de *História e consciência de classe*); Adorno, por sua vez, para o ensaio-come-forma (onde a totalidade deve brotar de um “traço particular”). (Na perspectiva do nosso capítulo brasileiro do marxismo ocidental, levando-se em conta o eclipse da Revolução – só que em Paulo Arantes não há nenhum *attentisme* filosófico ou político, ainda que a resposta, como a de Merleau-Ponty no imediato pós-guerra, não se separe das determinações da história –, a Totalidade reaparece fincada na Crítica da Economia Política, em particular no momento negativo da crítica do fetichismo da mercadoria, e em suas ramificações como por exemplo o teatro de Brecht ou mesmo a forma literária de Kafka, cf. *O fio da meada*, p.39.) É como se no ponto de partida do marxismo ocidental reencontrássemos o ponto de chegada da filosofia hegeliana, tal como Marcuse o demarcou: “Um passo a mais em direção ao concreto e Hegel teria ido além da própria filosofia” Não por coincidência, o problema da forma de sobrevivência da filosofia após a “decomposição do Espírito Absoluto” (para usar a expressão de Marx e Engels) é o caroço duro incrustado no âmago do marxismo ocidental (daí sua obsessão pelo tema “marxismo e filosofia”). Isso não significa, evidentemente, que no seu conjunto o marxismo ocidental tenha superado a forma filosófica. Pelo contrário, o que ocorreu, sobretudo na vertente frankfurtiana (sem falar do último Merleau-Ponty), foi antes uma reabilitação da filosofia. A fórmula – ambígua – que melhor define o dito

Como era calmo nosso jardim

marxismo ocidental talvez seja aquela de Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*: “crítica da filosofia que não quer abrir mão da filosofia” (Essa ambigüidade, inútil dizer, nem de longe caracteriza o caso de Paulo Arantes.) Mas se há um fio comum percorrendo essa tradição que nasce com *História e consciência de classe* ele poderia ser localizado na busca de um sucedâneo capaz de atingir o “núcleo temporal” (para falar como Adorno), ou o “ideal do concreto” (na linguagem do jovem Lukács), que a filosofia encerrara no seu fastígio hegeliano. Numa palavra: a busca de um sucedâneo (o que equivale a dizer: uma forma) capaz de incorporar o melhor da herança filosófica burguesa. (Se pensarmos no Baudelaire de Benjamin, no Flaubert de Sartre e nas análises musicais de Adorno, veremos que P. Anderson, malgrado os esquemas estreitos em que enfeixou o marxismo ocidental, viu o essencial quando observou que “a estética é a ponte através da qual a filosofia tem se aproximado do mundo concreto”.) Após o declínio da *Erfahrung* (invisível na noite escura do capitalismo tardio), que leva consigo as condições necessárias para o trabalho de narração (filosófica e/ou literária), a filosofia perdeu os instrumentos que lhe permitiram outrora delinear um diagnóstico de época. A mesma modernização capitalista que terminará por inviabilizar, nos nossos dias, a narração literária (à maneira do “grande realismo” do oitocentos francês) já inviabilizara, em meados do século passado (mais exatamente após 1848, conforme a periodização de Paulo Arantes), a narração filosófica nos moldes de Hegel (se considerarmos a filosofia hegeliana como a narração da Revolução Francesa e seus desdobramentos nas guerras napoleônicas). Esquemmatizando ao extremo: se na Idade de Kafka não dá mais para narrar à maneira do “romance tradicional” (o que só pode ser compreendido no quadro dos problemas da literatura pós-realista), tampouco é possível fazer filosofia na acepção tradicional do termo. O esgotamento das formas filosófica e literária tradicionais são dois aspectos de um único problema histórico objetivo. (No caso da literatura, esse esgotamento foi muito bem configurado por Beckett, para quem a crise moderna da narrativa é a “expressão de que não há nada a expressar, nada com que expressar, nenhuma capacidade de expressão, nenhum desejo de expressão, junto com a obrigação de expressar”.) Desta perspectiva – e aqui reencontramos o ponto de vista de Paulo Arantes, se não estou enganada –, qualquer

plaidoyer em favor da filosofia, nos nossos dias, estaria condenado a um *revival*, isto é, à repetição de um gênero cujo objeto, já sem solo histórico, há muito desmanchou-se no ar – mais precisamente, no ar rarefeito do capitalismo avançado. Em outros termos, qualquer “elogio da filosofia” (aliás já totalmente anacrônico quando formulado por Merleau-Ponty nos anos 50 – e foi este a meu ver o golpe de vista certeiro de Sartre, e que levará à ruptura entre ambos, diga-se de passagem), sem se perguntar pelas condições históricas de sua possibilidade (que inexistem, na ótica de Arantes, conforme vimos), correria o risco de um resultado que não é senão, para lembrar a maneira como Hegel se referia a todo tipo de teoria que não consegue apreender sua época em pensamento, “grosseira abstração” (ou “escolástica da totalidade”, como diria Sartre).

O que Paulo Arantes faz, numa das direções de sua conversa, é reconstituir as determinações objetivas desse processo histórico de liquidação da forma filosófica tradicional, e no interior do qual se localizam as linhas de força do marxismo ocidental. – Entre parênteses, uma palavra sobre a forma dessa reconstituição. A conversa vai por assim dizer realizando movimentos complementares (um pouco à maneira de uma intriga teatral). De um lado, como que para contrastar com o “espírito de contradição organizado” do entrevistado – “mais chegado numa Negação e demais coisas do *Não*”, como ele próprio diz (p.189), e conhecido por seu infalível “sim e não” –, o tom da fala de suas “entrevistadoras” é por vezes (não poucas) demasiado afirmativo (provocação estratégica, talvez, para forçar o autor, afeito a alusões tácitas, nunca explícitas, a ir colocando suas cartas na mesa), e em alguns momentos poderia até dar a falsa impressão de diluir os problemas em esquemas de polarização meio Fla-Flu (Brecht \times Adorno, faculdade de filosofia \times faculdade de letras etc.). Todavia, é justamente *através* dessa fala afirmativa (e não *a despeito* dela) que o autor vai exercendo seu “ponto de vista crítico de negatividade máxima” Um exemplo: “filosofia é falsa consciência de uma sociedade falsa e ponto”, diz a certa altura uma das participantes da conversa (p.29). Só que não vemos esse ponto final ao longo das páginas do livro, cujas reflexões vão antes indicando que *a* Filosofia, tomada assim tão genericamente, é coisa nenhuma (daí também a inutilidade de qualquer elogio *da* Filosofia) – o que está em questão, conforme já observamos, é uma forma muito

Como era calmo nosso jardim

determinada (e datada) de filosofia, tal como Kant a demarcou, que *foi se tornando* obsoleta no decorrer de um processo histórico igualmente determinado. O que interessa na “conversa” não é, evidentemente, essa “abstração hipostaseada” (para falar como Sartre) – a filosofia –, mas o processo (histórico) de transformação da forma filosófica, de Kant aos nossos dias. Trata-se de expor a necessidade interna dessa mudança. Em vez do risco de dogmatismo inerente a fórmulas do tipo “a filosofia é”, ou de uma crítica da filosofia de maneira geral (que poderia levar ao erro oposto, porém simétrico, do tradicional elogio da Filosofia), o que se vê em *O fio da meada* é, pelo contrário, um constante movimento que, dissolvendo qualquer cristalização de fórmulas preestabelecidas, vai buscando as mediações entre o processo histórico em curso e a transformação da forma filosófica (sem falar da literária) – daí a passagem ininterrupta, característica do livro, entre filosofia, literatura e conjuntura político-econômica, como se o autor quisesse confirmar que “não há mais nada entre o céu e a terra que não esteja mediatizado” (para utilizar os termos de Adorno, relendo Hegel).

Retomando. Se o livro de Paulo Arantes é, deste ângulo que estamos examinando, um trabalho de “matar o morto”, com instrumentos emprestados (mas devidamente filtrados) da tradição do marxismo ocidental, seria preciso descartar não só as leituras que nele vêm apenas uma vontade niilista de tudo destruir (aliás nada mais distante do estilo do autor do que qualquer voluntarismo teórico-político), ou uma mera denegação da filosofia (inclusive no sentido freudiano, pois muitos não resistiram à tentação de interpretar uma tal queda das altas esferas do idealismo clássico alemão em direção à paisagem bem rasteira dos prosaicos assuntos da vida social e cultural em chave psicanalítica, isto é, como a história de uma paixão mal resolvida pela filosofia¹), mas também aquelas que o reduzem ao discreto charme de uma inversão dos termos do tradicional elogio da filosofia, e cujo resultado seria um igualmente tradicional livro de filosofia para acabar com toda a filosofia (por que *não* filosofia?). Neste último caso, estaríamos diante de mais uma reabilitação

¹ E mesmo se quiséssemos pensar a dita “recusa” da filosofia como um *shintoma*, mas agora no sentido da “neurose objetiva” que Sartre viu em Flaubert, ainda nesse caso estaríamos diante de uma resposta negativa e tática a uma urgência histórica.

da filosofia, só que pela porta dos fundos (espécie de revanche do reprimido – um gênio maligno que voltaria como que para confirmar a sinistra profecia de Adorno: “a filosofia vê-se condenada a criticar-se desapiedadamente depois que deixou de cumprir a promessa de coincidir com a realidade”). Se todas essas leituras estão a meu ver fora de foco é porque o registro do livro é outro: trata-se apenas (mas um *apenas* que, para Hegel, encerrava o sentido da filosofia) de fazer um diagnóstico do tempo presente e, ao fazê-lo, de evidenciar o fim da hora histórica da filosofia. Em resumo, trata-se de mostrar que mais água rolou nos subterrâneos da história da filosofia (e da história social e política), desfazendo radicalmente sua forma tradicional, do que imaginam aqueles que, à margem do mundo, continuam fazendo a apologia *da* filosofia (de forma tão abstrata quanto anacrônica).

Mas se esse ponto de chegada (ou de partida) de nosso autor – o simples (ou muito complicado) diagnóstico de que não dá mais para fazer filosofia no sentido tradicional do termo – se localiza no eixo em torno do qual gira também o pêndulo de alguns dos momentos decisivos da tradição do marxismo ocidental, por que seu livro escandaliza tanto (inclusive muitos que têm grande familiaridade com essa tradição)? A novidade radical, nas análises de Paulo Arantes, é a seguinte: ao mesmo tempo em que junta várias pontas da meada do marxismo ocidental (nas suas vertentes alemã e francesa, sem esquecer da italiana), fazendo-as convergir num núcleo central, onde, já livres das barreiras entre os gêneros (filosofia, literatura, história social e política), convivem diversas tendências teóricas, o autor submete (aqui o escândalo maior) seu feixe inteiro – essa constelação de vanguardas internacionais – à “refração de um prisma nacional” (para adaptar, não por acaso, como logo se verá, uma idéia de Vinicius Dantas sobre o nosso modernismo literário e artístico). Explicando de outra maneira, o que diferencia o novo retrato, pintado por Paulo Arantes, das outras figuras da galeria do marxismo ocidental é a cor local que lhe vai matizando os traços: da ironia do narrador machadiano (relido por Roberto Schwarz) à irreverência dos nossos modernistas (em particular a provocação oswaldiana, mas muito também do “matavirgismo” de Mário de Andrade), incluindo ainda a implicância de João Cruz Costa com o “intelectual puro”, e a de Paulo Emílio S. Gomes com quem estuda para

Como era calmo nosso jardim

ser “um aristocrata do nada”, tudo isso balizado pela idéia de “formação”, na acepção brasileira mais forte do termo, particularmente na versão de Antônio Cândido. Nesse novo capítulo do marxismo ocidental, no qual, diferentemente de alguns de seus predecessores, não se vê qualquer sintoma de recaída nos problemas da filosofia tradicional – sintetizados por Merleau-Ponty nos seguintes termos: hoje, como sempre, a “interrogação fundamental” da filosofia é: “onde estou, que horas são?” (cf. *Le visible et l’invisible*) –, não só não há lugar para nenhum “como sempre” (pensável apenas na ótica da *philosophia perennis*, que é de fato a do último Merleau-Ponty), como essa “interrogação fundamental” já passou pela câmara de decantação de uma certa “experiência brasileira”, isto é, a hora histórica vem sendo acertada conforme os ponteiros da vida nacional (“jamais entendida em chave nacionalista ou outro emparedamento qualquer”, como esclarece o autor, p.175). (Seja dito de passagem que nesse estudo de um caso nacional, numa perspectiva a um tempo cultural e política, Arantes acaba recuperando dois momentos cruciais do marxismo ocidental: Lukács e Gramsci.)

Eis, portanto, a grande reviravolta valorativa deste trabalho de Paulo Arantes: enquadrar os mais avançados assuntos da atualidade mundial no ângulo periférico de uma certa experiência acumulada na vida intelectual brasileira, trazendo-a enfim para o centro do ensaio filosófico (*lato sensu*). Sem dúvida, um *tour de force* inédito em nosso meio filosófico, mas herdeiro da imensa tarefa que a geração de Antônio Cândido, na esteira da redescoberta modernista do Brasil, empreendera no âmbito da literatura (abarcando o teatro e o cinema), a saber: a “penosa construção de nós mesmos” (para retomar os termos com que Paulo Emílio definiu a plataforma de sua geração). Já reatualizada por Roberto Schwarz, ainda no âmbito da literatura, essa tarefa reativa o que houve de melhor no nosso modernismo literário e artístico: colocar a conflituosa e problemática experiência brasileira – a mata virgem de que falava Mário de Andrade – no primeiro plano do debate intelectual, sem todavia abrir mão do mais intransigente internacionalismo. Noutras palavras, que retomam aquelas com que o mesmo Mário de Andrade resumiu o propósito do movimento modernista: trata-se de situar a cultura brasileira no “presente do universo” Ainda que em outro registro (pois agora, estando o Brasil “em adiantado

estado de desmanche”, cf. *O fio da meada*, p.133, não há mais lugar para qualquer ilusão numa chance de modernização capaz de recompor o país), são traços dessa moda caipira (mas que em sua caipirice encerra o que há de mais avançado na cultura contemporânea) que reencontramos em Paulo Arantes (em quem ecoa ainda vivamente o “quê de brincadeira”, ou o “ar de piada”, que Roberto Schwarz e Vinicius Dantas tanto enfatizam em nossos modernistas). Trocando em miúdos: é com feixes da mata virgem, incidindo numa determinada confluência da herança hegeliana (naquilo que abriu caminho para a Crítica da Economia Política) com a tradição do marxismo ocidental, que nosso autor vai juntando as pontas de sua meada.

Tal resultado do itinerário intelectual de Paulo Arantes torna-se ainda mais surpreendente se pensarmos que esse vivo “modernismo filosófico”, encharcado dos problemas da época contemporânea, e em particular da vida nacional, saiu – quem diria? – de dentro da clausura da tradicional escola francesa de história da filosofia, que, como sabemos, não tem portas nem janelas para o mundo. Estamos portanto diante de um efeito desencontrado, ou melhor, de uma mutação: cultivando o tradicional gênero filosófico uspiano, nosso autor fez brotar ao lado “uma plantinha incômoda que não estava prevista” (para usar num outro contexto uma idéia de Antônio Cândido) – tanto mais incômoda porque, ao “desenrolar o novelo do mal-estar na cultura filosófica” no Brasil (p.206), vai desfazendo nossas mais arraigadas ilusões (filosóficas e políticas) provincianas. – “Eu não sabia que devia tudo à cultura filosófica uspiana cuja formação enfim se completara e por isso mesmo me extraviara por uma pista inexistente”, afirma o autor (p.130). Ao se extraviar, acaba, involuntariamente, redescobrimo o Brasil. Só pôde fazê-lo, contudo, à condição de romper com suas fontes de ultramar, que serão submetidas a uma verdadeira devoração oswaldiana (efetivada particularmente em *Um Departamento francês de ultramar*, de 1994). Mas uma devoração feita de um ângulo muito determinado: as transformações sociais do mundo contemporâneo. Tudo se passa como se Paulo Arantes (que aqui bem poderia parafrasear a famosa *boutade* de Sartre: “não é minha culpa se a realidade é marxista”) nos dissesse, não sem o contrapeso brincalhão próprio dos modernistas dos bons tempos: não é minha culpa se a força das coisas destroçou impiedosamente o calmo jardim que com tanto esmero cultivávamos (“ce

Como era calmo nosso jardim

jardin si calme où le jet d'eau bruissait depuis toujours et pour toujours", para lembrar os termos com que Merleau-Ponty ironizou certa vez a tradição espiritualista acadêmica francesa). Pela primeira vez entre nós, o ensinamento básico de nossos professores – “o essencial de uma filosofia é uma certa estrutura” –, bem como nossas mais antigas certezas (tão antigas que pareciam eternas – afinal, não aprendêramos que a “estrutura” é intemporal por definição?), serão finalmente submetidos à prova do tempo.

Desta perspectiva, o trabalho de Paulo Arantes é também uma desmontagem do que ainda restou do esqueleto da finada filosofia profissional (inclusive de suas diversas versões mais atualizadas, nas figuras contemporâneas da Ideologia Francesa e da Ideologia Alemã), e, mais particularmente, uma demolição do gênero de educação que nos formou (o mesmo que o Existencialismo francês, em sua fase ascendente, já se encarregara de demolir). Demolição que corre paralela à análise do estado de desintegração do país. O que é expresso, estrategicamente, na própria forma com que o autor vai assimilando (e transformando em estilo) o vai-e-vem do ritmo da conversa: uma prosa dura, que contraria a “elegância” convencional, sem nenhuma complacência, e muito menos arabescos – uma linguagem por vezes tão ácida que parece corroer seu material e, por isso mesmo, capaz de exprimir a dureza do legado da “modernização” entre nós, isto é, a vida severina na periferia do capitalismo. Um trabalho, enfim, de dessublimação em vários níveis, começando pelo rebaixamento do estilo “elevado” da língua “nobre” oficial, transmudada em língua viva (e aqui a forma “conversa” vem de fato a calhar), sem afetações, em que é permitido falar de tudo o que interessa a todos (no que se poderia reconhecer não só, mais uma vez, a herança dos nossos modernistas, mas também a luta de Sartre, possível após o naturalismo renovado de Céline, para devolver ao escritor a condição demasiado humana de “homem entre outros”). Mas em *O fio da meada* essa inovação formal, expressa no gênero “conversa”, já é um fator interno que resulta da dessublimação da filosofia enquanto forma específica e autônoma, ou seja, a passagem da filosofia “pura”, que brilha no céu das idéias, para o nível terra-a-terra dos problemas da vida cultural e política (aqui o precedente é ainda Sartre, sua liga filosofia-situações concretas do mundo, mas é também o Adorno das *Minima moralia*).

Com isso, voltamos ao (difícil) problema do gênero praticado por nosso autor, pois esse trabalho de dessublimação da filosofia, dissolvida na cultura viva, já é a meu ver sua “filosofia”, só que metamorfoseada em outra coisa. Com efeito, uma das poucas certezas que *O fio da meada* nos deixa desde o início é a de que seu abre-te-sésamo jamais será encontrado nos meandros da filosofia profissional. Daí a pergunta – epicentro do livro – sobre o que-fazer filosófico na época atual, e em particular nesse nosso canto do mundo. Se, como escreve Bento Prado Junior, Paulo Arantes “faz filosofia como se estivesse fazendo outra coisa” (cf. “Prefácio” a *Ressentimento da dialética*, p.14), é talvez porque já esteja *mesmo* fazendo *outra coisa*. Uma “outra coisa” cuja primeira definição não poderia ser senão negativa, pois começa anunciando o fim da filosofia clássica uspiana. Fechando *O Fio da meada*, o leitor vê, no lugar de um calmo jardim, apenas uma terra devastada pelo curso do mundo (o que só acentua o incômodo do livro). Mas é justamente nesse terreno (social) tão inóspito – “um país que está deixando de existir sem nunca ter sido para valer” (p.132) – que foi capaz de brotar a delicada sementinha da renovação da cultura teórica entre nós.

O Juízo moral toma a rua *

Alfredo Gutierrez Gomez

Sociólogo e Professor na Universidade Ibero Americana (México)

Na última sexta, 12 de setembro de 1997, toda a falsa teorização acerca da neutralidade das ciências que se dirigem ao social desmascarou-se de maneira ridícula.

Os zapatistas chegaram de forma simples e esta cidade se lançou em seu caminho para pagar suas culpas e expiar sua prepotência. Não foi preciso muito, apenas vê-los para que nos puséssemos a chorar, eu e toda a gente, uns por fora, outros por dentro. Bastou para voltar a sentir profunda vergonha por nossos governos, por nossos discursos, tarefas, lideranças, análises, teorias, partidos, políticas e “brancuras”. É inútil negar, pois mais além de todas estas formas superficiais de poder conquistador civilizado está o inocultável: estes são os donos originais desta terra; nós, seus benfeitores e dominadores.

Isto nos ensinam quando passam. Não precisam dizer nada. Queremos maior lição? Nada, só marchar como marcharam por estas avenidas enquanto as pessoas enlouqueciam sem saber porquê! São os mexicanos mais pequenos, mais ínfimos, quase imperceptíveis – tínhamos de ficar na ponta dos pés para poder vê-los – mas são os maiores ao mesmo tempo. Nada têm que ver com a política à qual mais cedo ou mais tarde serão conduzidos, inclusive com os mimos da democracia e da vida cívica legalizada. É evidente que são de outra

* Tradução de Márcio Colussi Funcia

lavra e que de outra matéria está forjada sua mensagem silente. Têm um tipo de estatura que, nem juntando todos os nossos personagens e personalidades “da crista da onda”, se alcança. Têm o poder de tornar verdadeiros todos que os vêem, mesmo que por poucos minutos. A cidade traga de imediato sua própria gente, para cagá-la em seguida. Têm isso que há anos – serão séculos? – não vemos passar diante de nossos olhos: chama-se autoridade moral, mesmo que não saibamos o que seja ou o que signifique essa palavra. Têm autoridade, e como esta não lhes foi outorgada pela Constituição ou pelo processo eleitoral, há que suspeitar que a trazem de sua cultura, que é algo que não sabemos com que se traga. Isso trazem de sua história – do berço? – de sua pobreza. São cristãos sem sabê-lo e graças a um poder outorgado por quem não é deste mundo. É um poder sem Poder: impotência formativa. Algo que não sabemos pronunciar. A miséria tem linguagem em seus próprios abandonos, em sua indigência, em sua invalidez, que só os humanos sabem ler, ainda que não todos. Quem fala através de suas garras, maltratos, estatura moral, falta de nutrição e olhares? Para Leon Bloy – o leão da literatura católica francesa – não cabe dúvida: Deus.

Acaso por isso são tão ininteligíveis e absurdos, até modestos e desagradáveis? Leon, este fanático conseqüente, chamou um de seus livros *La sangre del pobre* – referia-se ao dinheiro. Ninguém pode falar disto sem reconhecer elementos religiosos no que vê e no que sente ao ver, por mais incrédulo que se pretenda. A significação de tal problema está mais além, evidentemente, de todos os sistemas, fórmulas, organizações, ideologias que se aproveitaram deles para construir sua bandeira, seu programa e sua luta. São capazes de confundir os seus benfeitores mais aguerridos: ignorantes como um cacho de nopal, que tratam de dizer com sua obstinação? Os identificamos em alguma teoria?

Esta gente de nós mesmos e nós mesmos dessa gente não sabemos o que dizem, sabemos apenas o que podem necessitar segundo nossos modelos e formas. Quisemos dar-lhes algo? Quisemos escutar algo em seu mutismo? Esta é a parte religiosa de sua presença; em todas as religiões há um diálogo com o mundo, com a natureza, com os deuses, com os outros. O problema de não querer sua cultura é o de não poder nem tolerar sua misteriosa diferença, mais ancestral que a de nossos ancestrais. Mais

O Juízo moral toma a rua

conservada e seguida que a de nossos antepassados. Por isto são o estorvo do mundo – do nosso – e não mediremos esforços para eliminá-los, inclusive beneficiando-lhes e oferecendo-lhes nossa democracia ocidental calculista... Óbvio que não são o Messias – acaba telefonar-me Deborah para dizer que chorou e que não triunfaram, que não hão ganhado nada e questiona-me sobre o que fazer. Não lhe soa familiar? A resposta é NADA, em *algum plano* não vamos fazer nada, ainda que façamos muitas coisas, *carreatas*, doações, protestos e conferências.

Em outro plano, faremos algo dentro de nossas formas superficiais e eficientes de “tratar esses assuntos” e de “sentir essas experiências” Os ocidentais não toleram ver tais temas desde o passado e cada vez que este se faz presente o exorcizamos e matamos, para não enfrentá-lo. Sobretudo quando esse passado se faz presente, salta da memória e respira diante de nós; quando nos encara. Acaso é mais presente que nosso fugaz cotidiano e modernização? A sociedade civil não pôde organizar as coisas como sonha Marcos. A sociedade civil, abandonada a suas diferenças e heterogeneidades, não consegue organizar-se em poderes civis. Não há teoria nem conceitos que veiculem essas possibilidades e estamos todos pensando que é o Estado – e seus apêndices tradicionais – quem é e sempre será o agente imutável que a tudo ajustará. Estamos perdendo tempo e oportunidade preciosos para inovar e mudar estas formas caducas. É certo que as pessoas querem ver heróis pelas ruas, tê-los ao seu alcance; só que estes não pareciam sê-lo; eram como brinquedos, como diminutos soldadinhos de um conto ornado de flores e roupas coloridas. Só o passamontanha negro escapava de sua estética milenar, esse, um mistério adicional ao lado de seu profundo rastro citadino. Os vi chegar por você, os segui passo a passo e não vi nada ... A isto chamamos pretensiosamente “a História” De quem lhe ama, neste mês de pátrias e párias, Alfredo.

O México que queremos os zapatistas *

Subcomandante Insurgente Marcos

[O México que querem os zapatistas, 22 de julho]
17 de julho de 1994

A: Diálogos “O México que queremos”

Atenção: Primitivo Rodríguez Oseguera

Academia Mexicana de Derechos Humanos

Centro de Estudios Educativos

Centro de Estudios do Movimento Operário e Socialista

CIVICUS, Aliança Mundial para a Participação Cidadã

Fundação para a Promoção e Defesa da Legalidade

Instituto Mexicano de Estudios Políticos

Senhor Primitivo Rodríguez Oseguera

Li, somente hoje, seu cortês convite, publicado no El Correo Ilustrado de *La Jornada*, para participar nos diálogos “O México que queremos” Agradecemos a oportunidade que nos dão, nesse espaço plural, de apresentar um esboço, ainda que simples, do México que queremos os zapatistas.

Heriberto (3 anos, tojolabal filho de tojolabales) sorri sem dentes quando consola a sua irmã Eva (5 anos, tojolabal filha de tojolabales) que se despertou chorando porque sonhou que o gato fazia “mau” e não “miau”. Heriberto explica a Eva que foi o chuchito (“cachorrinho” para os chiapanecos) quem deu uma corrida no gato e por isso este disse “mau”

* Tradução de Márcio Colussi Funcia

Sua irmã duvida, mas o sorriso sem dentes de Heriberto começa a contar uma história bastante complicada sobre o chuchito que veio outro dia e trazia, o chuchito, um doce no bolso e Heriberto, para que não pare dúvida, saca um doce do bolso da calça e o oferece a Eva que, diante de prova tão racional, engole as lágrimas, deixa-se convencer e prova o doce. Heriberto segue falando e a história do chuchito já vai por trás de uma formiga que, diz, quer levar a embalagem do doce e Heriberto e sua irmã já se esqueceram do chuchito e do gato que faz “mau” e não “miau” e, compartilhando o doce, observam a formiga que já escolheu uma quina do celofane. O gato do conto de Heriberto é um gato pequeno, e querendo dizer “gatinho” Heriberto diz “gatilho” Um país onde “gatilho” queira dizer “gatinho”, ESSE É O MÉXICO QUE QUEREMOS.

Um pecuarista declara que não pode haver igualdade, que sempre haverá ricos e pobres, seus pares aplaudem a não mais poder. “Esta terra está morrendo”, diz Fidel, o zapatista, enquanto esmigalha nas mãos um torrão de milho moído. Num restaurante de luxo, políticos de alto escalão descobrem que coincidem na idéia de que o que precisa este país é uma mão forte e um bom golpe para aplacar tantos revoltosos e sorriem satisfeitos enquanto encaminham a conta da refeição a uma secretaria do Estado. Uma patrulha policial seqüestra uma mulher que regressa, sozinha e de noite, a sua casa. A patrulha dirige-se sem rodeios a um terreno baldio. “A modernidade deve chegar a todas os lugares”; sorri com cara de entendido o funcionário, “O transporte de eleitores e o roubo de urnas são a pré-história”, ajeita a gravata, “é mais moderno usar o padrão eleitoral, assim o ‘trabalho sujo’ continua acontecendo, porém muito mais higiênico” PRONASOL é um programa governamental moderno, não se trata de remediar a pobreza, mas sim de otimizá-la, de maquiá-la para que seja aceitável aos olhos de um mercado que, com o mexicaníssimo nome de NAFTA, ameaça os céus entre o Bravo e o Suchiate. A otimização da pobreza mostra sua efetividade nos campos mexicanos: os indígenas morrem, como há séculos, de enfermidades curáveis trazidas pelos brancos, junto com as cruces e as espadas, para “civilizar” estes selvagens que pensam, ingenuamente, que é um direito de toda gente governar e governar-se. Nas montanhas do sudoeste mexicano é mais barato deixar-se morrer que curar-se, uma a uma vão-se fechando todas as portas.

O México que querem os zapatistas

Ouvindo o pranto dos seus, os mortos de sempre regressam para dizer palavras de guerra, escutam os anciões e vão traduzindo aos jovens a missão que traz o vento de baixo. Um país onde tudo isto seja só um pesadelo e não uma realidade, este é O MÉXICO QUE QUEREMOS.

Ao amanhecer de um ano, um exército formado por indígenas declara guerra ao governo, lutam por “utopias”, ou seja, por democracia, liberdade e justiça no MÉXICO QUE QUEREMOS. Num muro de uma prefeitura chiapaneca, palácio de caciques, ainda está pintado um “¡JÁ BASTA!” de vermelho apagado, de sangue seco. Os funcionários tratarão inutilmente de apagá-lo. “Só derrubando o muro”, dizem e se dizem os funcionários. Alguém, em qualquer lugar do país, começa a entender ... EN EL MÉXICO QUE QUEREMOS.

Heriberto só veste, como roupa, um lenço vermelho. Aos três anos o lenço tapa o umbigo e o dedinho do sexo. Quando Heriberto cai no lodo, rapidamente se volta para ver se alguém o observa ou se ri, se não há ninguém à vista, se recompõe novamente e vai ao riacho para banhar-se; à sua mãe dirá que se molhou porque foi pescar. Se alguém zomba dele quando tropeça, Heriberto agarra um facão do seu tamanho e, empunhando-o, arremete contra tudo que esteja ao seu redor. Chora Heriberto não porque lhe doa a queda. Porque dói mais a zombaria, por isto chora Heriberto.

No MÉXICO QUE QUEREMOS, Heriberto terá bons sapatos para o lodo, uma calça para os arranhões, uma camisa para que não escapem as esperanças que costumam aninhar-se em seu peito, um lenço vermelho será apenas um lenço vermelho, e não um símbolo de rebeldia. Terá o estômago satisfeito e limpo e haverá em seu pensamento muita fome de aprender. Chorar e sorrir serão apenas isso, e Heriberto não terá que crescer tão cedo.

Uma manhã, depois de uma noite longa, cheia de pesadelos e ternidade, amanhecerá o MÉXICO QUE QUEREMOS. Hão de despertar os mexicanos sem palavras para calar, sem máscaras para vestir suas dores. Haverá nos pés essa inquieta urgência de dançar e nas mãos um comichão de apertar, amigas, outras mãos. Nesse dia, ser mexicano deixará de ser uma vergonha. Nesse dia O MÉXICO QUE QUEREMOS será uma realidade e não apenas um tema para colóquios de sonhos e utopias.

Pois bem senhores, aproveito para convidá-los a comparecer à
Convenção Nacional Democrática,
Saudações e mais sonhos destes que podem parir realidades.
Das montanhas do Sudoeste mexicano,
Subcomandante Insurgente Marcos.

Paulo Eduardo Arantes

*Temos de gerar alternativa, senão é cair no abismo**

O filósofo Paulo Arantes não é debochado, mas seu livro Dicionário de Bolso do Almanaque Filosófico Zero à Esquerda “fotografa a estupidez” presente na vida intelectual brasileira, como costuma dizer. O pequeno livro traz uma coletânea de frases e expressões ditas por políticos e intelectuais.

“É uma sátira” resume o autor, que é também o organizador da coleção Zero à Esquerda. Com bom humor, desnuda a “inteligência nacional” e, com bastante naturalidade, ele admite o fracasso da esquerda. “Temos de reconhecer. Fomos derrotados e uma derrota histórica e mundial” Paulo Arantes e os intelectuais arregimentados por ele têm em comum o fato de estarem buscando um novo pensamento de esquerda, marxista ou não. Quanto ao capitalismo, ele e o grupo são radicais na crítica. E é isso que Paulo Arantes chama de fato novo. Grande parte dos intelectuais de esquerda não vêem mais o capitalismo como uma etapa necessária para o desenvolvimento social. “É um sistema demencial”, diz.

Às vezes parece catastrofista. É quando prevê a barbárie, se um movimento inteiramente novo surgir em contraposição à lógica do livre mercado. “Já estamos caminhando para isso”, afirma. E esse caminho, segundo ele, é reforçado pela ilusão do desenvolvimento, a falsa idéia de que todos os países podem fazer parte do núcleo hegemônico. Para uma conversa sobre os erros e acertos da esquerda e da direita, capitalismo e socialismo, democracia (“é um teatro”) e o que vem por aí, Paulo Arantes recebeu O POPULAR em seu apartamento, em São Paulo.

* Entrevista realizada por Maria José Braga, publicada em *O Popular*, Goiânia, 15 de março de 1998.

Por que organizar uma coleção como a “Zero à Esquerda”?

Temos uma conjuntura, uma situação nacional e mundial na qual você não tem mais, digamos, um interlocutor social privilegiado. Não sou obreirista, não sou militante no sentido estrito. Em princípio, você está empenhado no diagnóstico da crise contemporânea, tanto nacional quanto mundial, sem ter um destinatário social visível. Então as pessoas não entendem. Aham que é um radicalismo vazio, é uma espécie de negativismo, é opor por se opor, porque você não está propondo nada, você não está militando em nenhuma organização, não é membro de nenhum partido, você não está no poder, não ambiciona cargos em qualquer tipo de instituição, seja universidade, seja qualquer outra coisa. Você não tem nada, nada, nada. Então parece um franco-atirador. Um franco-atirador que ao mesmo tempo faz oposição em nome de quê?

Alguns pensadores dizem que é esse mesmo o papel do intelectual?

É isso. Mas digamos, você está pensando e dando uma nova dimensão ao pensamento, que ele não tinha antes. Uma dimensão pública. Eu poderia muito bem ficar no meu canto, estudando para dar boas aulas, escrever bons artigos, bons livros, estar publicando coisas em revistas especializadas sobre assuntos culturais, filosóficos, mais ou menos técnicos, e pronto, acabou. Tudo para um público interno. Nesse momento, do ponto de vista da esquerda, ou socialista, parece que não haveria perspectiva histórica definida. Todo mundo na esquerda se recolhe, se fecha em copas lambendo as feridas, porque se trata de uma derrota histórica, de um naufrágio mundial. Todo mundo se fecha como uma concha, nostalgicamente se lembra do que poderia ter sido e não aconteceu e tenta se adaptar. Ou seja, entra numa espécie de período de hibernação, esperando tempos melhores para voltar à cena. Nesse momento de falta de perspectiva aparecem, gratuitamente, pessoas sem nenhum engajamento político específico. Elas saem da toca e têm, de certa maneira, um empenho, uma espécie de manifestação pública, de pensar em voz alta. E começam a arregimentar pessoas em torno de uma coleção, de uma revista como a *Praga*. Isso confunde a cabeça das pessoas. Nesse momento de refluxo e, portanto, de malogro histórico monumental, você diz: agora é hora.

A hora é a de fazer uma reavaliação crítica do marxismo?

E fazer uma reavaliação crítica do marxismo não significa jogá-lo fora. É ver o que envelheceu e o que não envelheceu. Colocá-lo em perspectiva histórica. Não significa simplesmente dizer “estava errado” ou “estávamos errados”. Não é isso. Se o marxismo é um pensamento histórico, pertinente, que representa um processo social, seria tolice ou seria contrariar o espírito dessa doutrina você fazer um raciocínio a respeito de movimentos sociais importantes, movimentos intelectuais importantes – como é o caso do marxismo – na base do está certo ou está errado, foi ruim ou bom. Você tem de dizer: o ciclo histórico se cumpriu, cumpriu seu papel. E tem de ver qual é o próximo passo. Portanto, não significa revê-lo, reformá-lo, ajustá-lo. Tem de se fazer o diagnóstico do que está acontecendo na época moderna.

Os pensadores de esquerda, os filósofos, perderam a capacidade de se anteciparem aos fatos? Vamos dizer assim, os intelectuais de esquerda deveriam ter previsto essa crise do pensamento?

Se alguém se antecipasse não seria ouvido. Falar em crise do marxismo se fala a três por dois desde que o marxismo existe. O capitalismo é uma crise permanente; ele é um processo contraditório e, portanto, por definição, ele está sempre em crise. Mas há periodizações em que a crise acentua-se, agrava-se, alastra-se e assim por diante. Mas veja só: do ponto de vista marxista, poucos estavam dizendo que o mundo caminhava na direção errada, ou então que não tinha viabilidade.

Dá para explicar?

Depois da Segunda Guerra Mundial aconteceram, sob a hegemonia americana, três fatos históricos. E, do ponto de vista da esquerda, ninguém se opunha a isso, salvo uma exceção, mesmo assim em termos muito relativos. Primeira coisa: depois da Segunda Guerra Mundial, a União Soviética consolida-se como uma das vencedoras da guerra. Em condomínio com os Estados Unidos, há uma repartição do mundo. Isso todo mundo conhece: a chamada Guerra Fria. Foi uma guerra mesmo, só que fria, tanto é que os Estados Unidos ganharam e a União Soviética desmoronou. Então você tinha uma economia de comando, planificada, estatizada, que tinha começado por uma relativa igualdade social, e assim por diante. Havia tido uma espécie de proletarização da sociedade. Você

tinha uma sociedade industrial caminhando aceleradamente rumo à industrialização completa, com uma espécie de repartição do produto menos desigualitária que no ocidente, mas que, num certo momento, se tornou um regime opressivo – ditadura, burocracia, tudo o que sabemos. Só que havia uma espécie de crédito de confiança dado pela esquerda no que diz respeito às bases socialistas desse modelo. Isto é, aquilo tinha que ver com o socialismo.

E os outros dois acontecimentos?

O segundo é a construção do bem-estar social na Europa, favorecido em parte pelo Plano Marshall de reconstrução da economia européia. Ela não poderia ficar no chão. Seria um prato para a direita, novos fascismos. Ou então entregar à revolução soviética de uma vez. Portanto, se os Estados Unidos não reconstruíssem rapidamente a potência econômica da Europa, a Guerra Fria iria estender suas fronteiras até o Atlântico. Disso não há a menor dúvida. Foi preventivo o negócio. Isso significou que se fez concessões brutais. E essas concessões foram arrancadas à força de trabalho européia. E se chegou a um compromisso social chamado social-democracia, que podia ser gerido tanto por liberais quanto por socialistas. Isso significou, de fato, industrialização, modernização da Europa, bem-estar social, contínua elevação dos salários; acompanhando a industrialização, proteção social. A esquerda não se opôs a isso.

E o terceiro acontecimento?

Bom, terceira dimensão, periferia do capitalismo que começou a se desenvolver, isto é, a se industrializar, também favorecida pela hegemonia americana, que recomendava uma política de descolonização gradual da Ásia, da África, e de industrialização e desenvolvimento da América Latina. Veja só, depois da Segunda Guerra Mundial, os grandes programas socialistas, os mais radicais – a economia de comando soviética –, os mais gradualistas – como a social-democracia européia, o *welfare state* europeu e também americano, e o desenvolvimento/industrialização da periferia estavam se realizando. Quem era de esquerda, fosse comunista ou não, socialista e assim por diante, poderia remeter para um futuro mais longínquo a questão do socialismo, uma espécie de norte moral, ideal de justiça.

Guardadas as proporções, essa falta de crítica ao pensamento hegemônico está se repetindo agora, ou seja, poucos têm coragem de se opor ao neoliberalismo, à globalização?

Isso pegou todo mundo desprevenido, de calças curtas. Nesses 30 anos dourados de compromisso keynesiano houve realmente um crescimento mundial (industrialização da periferia, construção do *welfare state* europeu, industrialização e progresso técnico na União Soviética). De modo que há um componente no pensamento de esquerda socialista, marxista ou não, tanto faz, que é essencialmente progressista, dizendo que você tem etapas em que o capitalismo representa um passo histórico importante na direção de uma sociedade emancipada, igualitária, que da contradição dele vai nascer uma nova sociedade. De modo que, em sua consciência, nesses 30 anos, pelo menos até os anos 70 e início dos 80, havia sempre uma aposta nisso. No caso da periferia, do Brasil, você tinha o quê? Um país que estava se industrializando graças à intervenção do Estado e ao capital internacional, que estava se instalando aqui protegido por esse mesmo Estado. O país estava se industrializando graças às multinacionais, sendo monitoradas pelo Estado, com as grandes estatais nacionais. Você não tinha condições de perceber e nem poderia denunciar isso como uma ilusão, como de fato aconteceu nos anos 80. O Fernando Haddad fez recentemente a seguinte reflexão, que eu acho muito interessante. A direita que hoje está no poder mundialmente (na verdade nunca deixou de estar), ela diz que isso, no qual a esquerda acreditava desde o fim da guerra, estava tudo errado e que, portanto, a potência vencedora, os Estados Unidos, estava conduzindo uma política errada, contrária às leis econômicas do capitalismo, que é o livre mercado. Portanto, eles eram contra a idéia de desenvolvimento, diziam “não vai dar certo”, “não leva a lugar nenhum”, “vai provocar disfunções terríveis”, “vai provocar desemprego”, “inflação”, porque é “contra a natureza do capitalismo”. Para o *welfare state* usavam os mesmos argumentos, e para a União Soviética nem se fala, consideravam uma aberração. Quando isso desmorona – e desmorona primeiro aqui –, vamos para o brejo com a crise da dívida. Depois a União Soviética, menos de dez anos depois, naufraga. Fica tudo simétrico. E agora a restrição cada vez maior ao estado de bem-estar social europeu, que também está naufragando porque é pouco

competitivo. E a direita colhe o triunfo disso. A esquerda, que não tinha nada com isso, mas estava apoiando, colhe o ônus desse fracasso. Aparece como um fracasso da esquerda.

Mas o senhor mesmo diz que a esquerda fracassou, que comeu o pó, para usar uma expressão sua?

Comeu o pó mesmo e tem de saber por quê. Tem de começar a fazer o diagnóstico. Não é procurar onde estava errada, mas é saber o que aconteceu nesses 30 anos. O que alimentou a ilusão de que a União Soviética era um país socialista, de que o *welfare state* estava assentado sobre bases sólidas e de que a industrialização da periferia representava uma ascensão no sistema capitalista mundial, que é um sistema hierárquico. De certa maneira, a esquerda estava associada a isso e não percebeu o fôlego curto disso e confundiu isso com o avanço social.

Mas a direita tinha consciência disso?

A direita, por razões doutrinárias, dizia: esse keynesianismo é uma bobagem, é uma heresia, não existe crescimento induzido pelo Estado, não existe política social, isso é contra a natureza da acumulação capitalista, num certo momento isso vai derrapar, o crescimento vai parar, a inflação vai surgir e o Estado vai quebrar. Não deu outra nos anos 70. Não estou dizendo que eles estejam certos. Estavam doutrinariamente falando sozinhos durante 30 anos. E a esquerda dizendo: isso aqui é uma etapa necessária, nós vamos dar o salto e assim por diante. A esquerda deveria ter pensado duas vezes antes de embarcar nessa canoa furada. Em 68 houve uma espécie de revolução cultural contra as duas coisas: contra a hegemonia americana, o imperialismo, como se dizia na época, e contra a complacência de esquerda dentro dessa hegemonia americana. Eram os progressistas que estavam no poder, onde houve rebelião em todo o mundo. Na União Soviética isso começa a aparecer na Polônia, nos anos 70 e 80, portanto, contra a velha esquerda. Na Europa, o movimento é contra a social-democracia. Quando estoura a rebelião na França (a maior greve de massas, uma greve selvagem do pós-guerra), é contra quem? Contra o De Gaulle, contra o estado do bem-estar social francês. O De Gaulle que era antiamericano. Em relação à direita tradicional da França, o De Gaulle estava mais à esquerda. Mas isso não importava.

Em 68, como Kurz analisa, pensou-se em abrir um novo horizonte?

Isso. A esquerda parece que está no poder, mas isso não significa nada, porque muita gente está de fora. Pegando novamente o Brasil, a periferia, é a mesma coisa. Os militares estavam consolidando o capitalismo no Brasil. Havia no ar uma espécie de nova esquerda contra a velha esquerda (a esquerda desenvolvimentista no Brasil, a esquerda socializante na Europa e na União Soviética). As manifestações eram contra os gorilas latino-americanos, contra o imperialismo no Vietnã e contra o Brejnev.

Era mais fácil interpretar como uma revolução de costumes simplesmente?

Era mais fácil. Só que 68 era muito mais que isso. Pelo tipo de politização que ela gerou, você tinha uma contraposição a essa realização do programa, digamos, progressista, no sentido pejorativo do termo, da esquerda desde a Segunda Guerra Mundial, que achou que estava, de fato, caminhando no sentido da história. Esse edifício caiu em ruínas e nós temos de examinar o que aconteceu.

O que pode servir de bandeira para a esquerda brasileira, já que o ideal socialista ficou abalado?

Nós não sabemos o que vai ser esse ideal socialista daqui para frente. Nós entendemos por socialismo uma sociedade pós-capitalista ou não-capitalista. É colocar um pé fora da sociedade produtora de mercadorias. Isso depende de uma configuração social que nós não podemos prever. A década de 90 é a segunda década perdida e a próxima também vai ser assim. A configuração mundial é uma escada e de crise em crise vai baixando. Nós estamos onde estávamos no fim dos anos 70.

No que consiste a ilusão do desenvolvimento, de que trata Arrighi?

Raciocinando como o Arrighi, a ilusão do desenvolvimento consiste em dizer o seguinte: o capitalismo é um sistema histórico-mundial, que existe desde 1400, só que cada vez mais complexo. Então, para ele, falar em globalização é uma bobagem. Existe desregulação financeira, que acontece sempre quando termina um ciclo sistêmico de acumulação. A crise em que nós estamos agora não tem uma nação hegemônica, tem uma nação imperial, que são os Estados Unidos. Hegemônica é uma nação que consegue atender aos interesses de todos, atendendo aos seus próprios.

Os Estados Unidos não são mais. Seus interesses agora são exclusivos, tanto é que eles estão afundando o mundo.

Inclusive seus parceiros?

Está colocando o sudeste asiático de joelhos, quer pôr o Japão de joelhos. Nós aqui? Nem conta. Então o que diz o Arrighi? Ele diz que a atividade econômica no capitalismo tem dois momentos interligados. Um em que, pela inovação tecnológica (não só tecnologia no sentido mecânico, mas também de gerenciamento, de produtos, e assim por diante), gera lucros extraordinários. Depois vem o ciclo depressivo. É quando essa inovação técnica se expande como uma mancha de óleo. Acirra a concorrência e então vem a depressão. O Arrighi diz que isso se dá no espaço. Essa concentração do lucro extraordinário se dá no espaço porque tem uma intervenção do Estado e, portanto, uma espécie de sinergia positiva entre Estado e empresas. Esse é o núcleo dinâmico. Significa que tem uma atividade inovadora e uma atividade rotineira. Não se pode nunca, por definição, dizer qual é a inovadora e qual é a rotineira. Só a conjuntura determina isso. Ora, a divisão entre centro e periferia é fazer com que as atividades que eram do núcleo orgânico, num determinado momento (quando vem o ciclo depressivo), passem para a periferia como atividades rotineiras. No núcleo orgânico já tem outras atividades, inovadoras. São as grandes revoluções industriais, organizacionais. Só a inovação provoca o crescimento. Num determinado momento toda a esquerda progressista embarcou no mito da industrialização. A idéia do bem-estar da população, geração de tecnologia, diminuição das desigualdades. Ledo engano. No momento em que a periferia se industrializa, significa que as atividades de ponta já estão num outro patamar, que são as atividades de pesquisa e desenvolvimento, onde há inovação técnica, remunerada à altura. De modo que a periferia se industrializou, mas a industrialização já não era, como na grande revolução industrial, uma atividade do núcleo orgânico. Era uma atividade periférica. Então você pode, perfeitamente, industrializar a Índia e a Índia vai continuar na mesma desgraça. A demência é que a esquerda estava achando que o capitalismo é uma máquina de gerar empregos, através da industrialização. O capitalismo é uma máquina de gerar lucros, para acumular, para valorizar o capital.

Essencialmente é excludente e vai continuar excludente? Teremos sempre sociedades completamente excluídas?

Completamente. O que o Arrighi diz é que essa riqueza gerada pelos lucros extraordinários no núcleo orgânico é uma riqueza oligárquica. Ela não pode ser democratizada. Portanto, a corrida para alcançá-la é um mito de Sísifo, aquele grego que passou a vida enchendo um tonel que vazava. Isso é a ilusão do desenvolvimento, porque essa riqueza oligárquica não está ao alcance de todos. Pode estar ao alcance de um só, a cada um desses ciclos históricos. Foi assim com os Estados Unidos, no século passado, e o Japão neste século. E o Japão numa circunstância especial, porque ele foi praticamente convidado. A União Soviética não conseguiu. Porque a riqueza democrática é aquela em que a remuneração corresponde ao seu esforço e todos podem conseguir. A riqueza oligárquica implica exploração e exclusão. Na ilusão de que um dia você vai participar dessa riqueza oligárquica, o que você faz? Sacrifica uma geração, duas gerações ao longo do século e essa riqueza nunca chega (chega apenas para um pequeno núcleo).

O que nos resta, então, é torcer para sermos um convidado?

Torcer para ser um convidado já é uma ilusão.

Essa é uma visão um pouco pessimista, não?

Não é pessimista. É preciso reconhecer o que está acontecendo. Portanto, reconhecer que esse sistema histórico, que é o capitalismo, é mundialmente estratificado. Que essa estratificação pode ser observada ao longo dos dois últimos séculos. Que existem dois tipos de riqueza: a democrática e a oligárquica. Que a ilusão da esquerda ou das forças dominantes é a de que essa riqueza oligárquica pode ser democratizada. Não é: ela implica exclusão e exploração. Poucos podem chegar até ela. Significa que muitos podem ser remunerados abaixo do seu esforço e alguns são remunerados muito acima de seu esforço. O que tem de começar a entrar na cabeça das pessoas é que essa aspiração à riqueza oligárquica é o que legitima o sistema. A aspiração de subir na vida. É a aspiração da moeda forte no Brasil. Você está desempregado, está na pior, não tem serviço público, não tem moradia, mas tem um ar de estado: eu posso chegar a ter um salário em moeda estável. É isso que faz com que uma geração atrás da outra seja sacrificada em busca dessa miragem. O custo social disso é enorme.

Então, o negócio é não fazer nada?

O drama do Brasil é esse. Se você não fizer nada por 48 horas, baixa mais em direção à africanização. A semiperiferia é isso: sacrificar várias gerações, isso é, correr desesperadamente para ficar no mesmo lugar. Nós estamos fazendo isso desde a abolição.

Vai surgir um novo pensamento, gerado pela semiperiferia?

Vai surgir. Sobretudo porque a semiperiferia (ou a periferia) está se introduzindo no núcleo orgânico. O fosso está aumentando lá também. Lá tem atividades rotineiras. Quando se fala que os Estados Unidos são uma sociedade pós-industrial significa o seguinte: que eles estão relegando parte da população a essas atividades rotineiras, que podem ser feitas tanto no Arkansas quanto no Recife ou Taiwan, tanto faz. Dentro dos Estados Unidos eles estão, de certa maneira, sustentando a riqueza oligárquica formada em cima. Carreando para o Brasil, é apenas uma etapa no circuito de valorização patrimonial do capital internacional. A segunda ilusão é imaginar que as multinacionais vão desenvolver o País. Não. Aqui é um lugar de passagem.

Existe um esforço mundial de coordenação desse novo pensamento?

Um esforço de coordenação existe de maneira parcial. As pessoas se encontram aqui, na Europa, nos Estados Unidos. Mas é óbvio que nós não temos a pretensão de mostrar o caminho para todo o mundo, tanto é que temos estrangeiros na coleção, nem estamos falando sozinhos. No Brasil você pode dizer que muita gente vai ficar de fora, porque essa gente nunca entrou. Isso aqui é uma colônia, uma sociedade que está se desintegrando sem ter se integrado. Na Europa não. Dizer para um alemão o que o Fernando Henrique disse aqui: “– Olha, eu estou apenas pensando no pólo dinâmico da economia brasileira; eu não posso pensar nos excluídos, não vai dar lugar para todos”. Se você fala um negócio desses na Alemanha, você é deposto no dia seguinte ou linchado.

Dá para ter alguma esperança com essa tentativa de revalorização do emprego desenhada por Jospin?

Eu não tenho a menor ilusão. O Jospin é o máximo de ação possível que um social-democrata pode fazer na conjuntura atual, ou seja, quase nada. Ele está lançando coisas. Lá você tem um país diferente, organizado,

que tem uma tradição enorme de luta política. Mas quando se descobrir que ele vai ter de cumprir as exigências do acordo de Maastricht (reduzir déficit público, diminuir o Estado, reformar previdência) e que o cofre está vazio... E a alternativa vai ser o Le Pen. Então, fora imigrantes, fora sem-tetos, sem-empregos, pau neles. É um fascismo não-espacial. Ele simplesmente fica onde ele está e é por isso que ele vai ser mundial. Não é a expansão da Alemanha. É a riqueza oligárquica que vai expulsar o resto da sociedade mundial. É claro que depois você vai ter um *apartheid*, uma África do Sul planetarizada.

Podemos chegar a isso?

Estamos indo pra lá. Não é “pode chegar”, já estamos dentro disso. A questão é aprofundar isso. Imagina a unificação da Europa, a união monetária européia. Isso já vai ser um trauma social. Muita gente não vai entrar no barco, cidadãos de segunda categoria, terceira ou quarta, a começar pelos imigrantes. Também não entra mais ninguém.

Tudo isso é constatar o fracasso do pensamento humano? Ou seja, não fomos capazes de gerar alternativas?

Não é pensamento humano, é pensamento que se confundiu com o cálculo capitalista. Temos de gerar alternativa. Ela não vai ser tirada da cartola. A sociedade pode se mexer de algum jeito, mas pode se mexer em direção ao abismo; não tem nada garantido. Para ela não ir em direção ao abismo, você tem de inventar alternativas sociais, para dar um passo fora desse inferno. O paradoxo é o seguinte: se a sociedade em geral (aí é uma ambigüidade, está permeada de vários movimentos sociais) não se der conta de que se não fizer alguma coisa, vai sucumbir, que a vida é impossível sob o capitalismo, vai para o brejo mesmo. A moeda brasileira é uma ficção. Mas se não fosse a credulidade na fortaleza dessa moeda e no guardião dessa moeda, isso aqui ruía em 48 horas.

Quem vai protagonizar esse movimento?

As classes dominantes, com certeza, não. O comportamento delas é suicida e destrutivo. “Depois de mim, o dilúvio. Enquanto isso, a gente saqueia o planeta”. É mais ou menos isso. Só que aparece como racionalidade empresarial. Por aí não tem salvação. Elas não vão jamais se auto-reformar.

Temos de imaginar como a sociedade vai começar a se estruturar, se reproduzir fora do sistema de mercado. Só que isso não pode ser uma regressão, não pode ser o domínio do tráfico de drogas, por exemplo, que está fora da prática do mercado. Não pode ser o domínio da delinquência.

Não dá para vislumbrar quais serão os sujeitos?

Não haverá sujeitos. Podemos dizer o seguinte: até aqui não houve sujeitos na história, apenas tivemos grandes portadores fetichistas de alguma coisa chamada valor.

Ou uma nova ilusão?

É. Ou uma nova ilusão. Não sabemos. Digamos, então, que a ilusão nova é a descoberta de que esse sistema é absurdo. Até então, a esquerda e sobretudo uma parte do marxismo, era pensamento inerente a esse sistema, porque acreditava que ele fosse um sistema progressista, que traria de dentro dele uma espécie de salvação. Portanto, era uma questão apenas de aprofundá-lo, universalizar direitos, propriedades e assim por diante. Chegou-se ao limite histórico.

O senhor parece não acreditar em nenhuma alternativa a médio prazo. Volto, então, à primeira pergunta: por que se envolver num projeto como esse?

Não é não enxergar perspectiva. A primeira tarefa é fazer a crítica disso num novo patamar. Não é aquela história de que voltamos aos nossos princípios; não abandonamos nossos princípios. É simplesmente fazer o raciocínio histórico. O que se encerrou e o que está começando e o que significa o socialismo nisso que está começando? Primeira evidência é que nos desfizemos da ilusão progressista. A luta de classes e a democracia enquanto tal não vão derrubar o capitalismo. Elas chegaram a um limite cuja reprodução apenas reforça o capitalismo. Não estamos propondo totalitarismo, ditadura do proletariado único. Mas qualquer pessoa que sente diante da televisão durante uma campanha eleitoral, tem a impressão de que está sendo enganado.

A democracia é um teatro?

É um teatro. Você está sendo enganado pela direita e pela esquerda. Direita e esquerda estão prometendo coisas impossíveis. A esquerda não pode chegar na televisão, ano que vem, e dizer que vai dar empregos. Não

vai. Deveria dizer: o sistema mundial é tal que a idéia de emprego tornou-se obsoleta. A idéia de que se trabalha por dinheiro chegou ao fim. A riqueza está sendo acumulada cada vez mais, mas o mercado limita o acesso a essa riqueza. A solução soviética, anti-sistêmica, provou-se historicamente como algo que faz parte de um passado que se encerrou. Esses são os dois lados do problema. Essa saída está historicamente rifada (não o socialismo enquanto idéia; uma sociedade justa, emancipada, democrática, num outro sentido). O sistema histórico é incapaz de integrar nove décimos da humanidade em padrões mínimos de civilização. Não existe um messias, seja uma classe universal, seja o Estado, que venha a desbloquear essa situação. É isso que tem de ser contado na televisão.

Discurso aos estudantes de Filosofia da USP sobre a pesquisa em Filosofia

Gênero: *provocatio*

Oswaldo Porchat Pereira
Professor do Departamento de Filosofia
FFLCH-USP

Agradeço, de coração, o convite que me foi feito para falar nesta sessão de abertura. Sobretudo porque a ocasião me é propiciada para com vocês conversar sobre algumas de minhas preocupações, que dizem respeito a assuntos com que muitos de vocês certamente também se preocupam.

Estamos aqui começando o II Encontro de Pesquisa na Graduação de Filosofia. E a pergunta imediatamente nos acode: *pesquisa em Filosofia ou pesquisa em História da Filosofia?* A pesquisa em História da Filosofia tem sido fortemente desenvolvida entre nós, com profícuos resultados. Um número já impressionante de boas monografias historiográficas foram produzidas por nossos professores e pós-graduados e isso é e deve ser para nós um motivo de orgulho. Estamos fazendo boa História da Filosofia e estamos preparando nossos alunos com seriedade e rigor para serem bons historiadores da Filosofia. Isso não está certamente em questão e creio ser objeto de consenso. Os trabalhos de nossos alunos, os resultados que têm logrado, mesmo durante seu curso de graduação, o mostram sobejamente e este mesmo Encontro, que se está hoje iniciando, é disso a irrefutável prova.

Todos sabem que fomos formados na sólida tradição historiográfica francesa e que sua influência sobre nós foi extraordinariamente importante, particularmente sob a forma do assim chamado método *estruturalista* de leitura e estudo das obras filosóficas. Os nomes de nossos grandes professores franceses, de Martial Guérout e, em particular, do meu saudoso e amado mestre Victor Goldschmidt, são de todos vocês

conhecidos e nunca é demais renovar-lhes o preito de nossa gratidão. Eles nos ensinaram o rigor metodológico na leitura, mostraram-nos como tentar reconstruir uma doutrina *ad mentem auctoris*. Permitam-me dizer-lhes que continuo totalmente convencido de que se trata possivelmente do melhor método para lograr uma primeira hipótese interpretativa e de um *primeiro passo* indispensável para qualquer apreensão do significado e escopo de um sistema filosófico. Um primeiro passo indispensável e preliminar a toda análise comparativa, a todo esforço de compreensão mais global, a uma interpretação posterior mais geral de uma obra que permita relacioná-la com seu contexto cultural, político, econômico, e que propicie sua inserção numa perspectiva mais propriamente histórica.

Nesse trabalho de refazer os movimentos filosóficos que estruturam uma filosofia particular, de apreender sua *lógica interna*, impõe-se seguramente a necessidade metodológica de deixar de lado as posições pessoais, os pontos de vista filosóficos que eventualmente se tenham, faz-se mister o *esquecimento metodológico* de si próprio. E se trata, por certo, de um método difícil de praticar. Ao que se acrescenta a necessidade de desvencilharmo-nos dos preconceitos que se opõem a um tal método, proclamando, às vezes com base numa argumentação superficial, a impossibilidade de lograr-se aquele *desideratum*. Preconceitos que asserem dogmaticamente a impossibilidade de assumirmos metodologicamente uma perspectiva menos comprometida com nossa situação particular e menos restringida por nossas limitações históricas.

Haveria muito a discutir sobre isso e trata-se de um assunto que mereceria uma atenção toda especial. Mas não me demorarei aqui sobre esses pontos. Assumirei que, no nosso contexto específico, a validade do método historiográfico dito “estruturalista” de investigação das obras filosóficas representa um ponto de relativo consenso.

É de outra coisa que quero falar, da pesquisa em *Filosofia*, do treinamento do jovem estudioso que resolveu fazer Filosofia, dedicar-se à Filosofia e procurou para isso um curso de Filosofia. Aceitemos, ao menos para argumentar, que introduzi-lo à prática do método estruturalista é a melhor maneira de prepará-lo para ser capaz de tentar apreender com alguma profundidade a estrutura interna das obras filosóficas que nos oferece a história do pensamento ocidental, desde as suas origens gregas até nossos

dias. A melhor maneira, por isso mesmo, de prepará-lo para se tornar um bom historiador da Filosofia. E podemos convir, sem maior discussão, em que fornecer-lhe abundantes cursos predominantemente de História da Filosofia é sobremaneira eficaz para a consecução de uma tal meta.

Mas quero interrogar-me aqui sobre se essa é também a melhor maneira de preparar alguém para a *prática da Filosofia*, para atender ao anseio original dos que vieram ao curso de Filosofia movidos por *outra* intenção que *não* a de tornar-se um dia bons historiadores do pensamento filosófico. Seus impulsos eram *filosóficos*. Acredito que se pode dizer isso de um bom número de nossos estudantes. E me ocorre, então, a seguinte pergunta, que formularei com alguma brutalidade: *estamos contribuindo para a concretização desses impulsos, ou os estamos matando?*

Talvez seja o momento de começarmos a refletir sobre esse problema, de iniciarmos sobre ele uma discussão longa, demorada e ponderada, reunindo estudantes e professores, que poderia ser levada a efeito em mesas redondas, em colóquios, até mesmo em seminários e cursos. Essa discussão, por que não desenvolvê-la *logo*? Por que não, por exemplo, nos próximos meses?

Para usar uma linguagem kuhniiana, não se estará desenhando para a nossa comunidade departamental uma perspectiva de mudança de *paradigma*? Não estarão dadas as condições que propiciarão uma tal "revolução"? Talvez seja chegada a hora de preocuparmo-nos um pouco mais com tentar responder a algumas perguntas que cada vez mais parecem oportunas: *prepara-se alguém para a prática da Filosofia do mesmo modo como se prepara alguém para a prática da História da Filosofia? A iniciação à pesquisa em Filosofia é a mesma coisa que a iniciação à pesquisa em História da Filosofia? O aprendizado de um método rigoroso de pesquisa historiográfica, do método estruturalista por exemplo, é o único ou o melhor caminho para fazer desabrochar as potencialidades filosóficas daqueles nossos estudantes que foram trazidos a um curso de Filosofia por sentirem sede e fome de Filosofia?*

Porque o temor que me assalta é o de que, levados pela nossa segura consciência de que a Filosofia se alimenta continuamente de sua história, tenhamos ido longe demais na prática da orientação historiográfica. Que, no louvável intuito de assegurarmos a nossos estudantes uma sólida base de conhecimentos historiográficos, de os afastarmos dum *achismo* incoseqüente próprio dos que nunca freqüentaram de perto o pensamento

dos grandes filósofos nem aprenderam a dura disciplina das lógicas internas aos grandes empreendimentos filosóficos, tenhamos perdido de vista a meta que muitos desses estudantes – e de nós, também – tinham – tínhamos – em nossos horizontes, a elaboração de uma reflexão filosófica, a compreensão filosófica de nós mesmos e do mundo.

A luz distante que os atraía e iluminava seus primeiros passos não se terá, por nossa culpa, amortecido? Não estará o *método* esterilizando a *reflexão*? Talvez tenha sido até bom o exagero historiográfico num primeiro momento. Porque se terão criado as condições para uma feliz conjugação da indagação filosófica com a consciência da necessidade de uma boa formação historiográfica. Entretanto, por que não lembrar aqui as vicissitudes e os ardis da dialética? Contra a *tese* da metodologia historiográfica, talvez tenha chegado a ocasião de enfatizar mais a *antítese* representada pela investigação criativa. Na esperança de que o futuro venha a brindar-nos com alguma *síntese* satisfatória. *De qualquer modo, mudar, parece-me, é preciso.*

Quero tecer algumas poucas e breves considerações iniciais sobre essa problemática, propondo perguntas antes que respostas, levantando dificuldades. Tentando dizer um pouco como as coisas me *aparecem, aqui e agora*, sem nenhuma pretensão de ter a verdade, de dar a última palavra. Tentando pensar em voz alta sobre o assunto, com vocês.

Antes, permitam-me prevenir uma má interpretação de minhas palavras. Se elas contêm uma dimensão crítica, se me parece que uma mudança se deve operar em nossas práticas de ensino e pesquisa, se me parece que uma autocrítica a todos nós se impõe, um imperativo de honestidade intelectual exige que se inclua de maneira enfática, em meio ao que deve ser criticado, problematizado e revisto, a minha própria atuação passada como professor e orientador. Os mais velhos sabem que eu fui durante décadas um defensor intransigente da ênfase unilateral no ensino historiográfico, que tenho uma dose bastante grande de responsabilidade pela orientação que prevaleceu em nosso Departamento. Aliás, três quartos ou mais dos professores deste Departamento sofreram como meus alunos.

Errare humanum est, sed perseverare in errore diabolicum, diziam os medievais. Não quero ter parte com o diabo. Quero ter, no momento em que caminho a passos acelerados para os meus setenta anos, para o

momento em que serei forçado a deixar a Universidade, a coragem de rejeitar duramente meus erros passados, denunciar meus procedimentos equivocados, pedir humildemente desculpas pelas conseqüências infelizes que possam ter deles resultado. E tentar contribuir para que se busquem outros rumos. Para que a História da Filosofia, entre nós, comece a dar lugar finalmente à *Filosofia*.

É mais que evidente que não estou propondo que se minimize a importância de cursos historiográficos sobre o pensamento antigo, medieval e moderno. As disciplinas de História da Filosofia são o lugar natural desses cursos, seria apenas desejável que se privilegiassem os grandes movimentos de pensamento que exerceram a influência que se sabe sobre toda a nossa tradição filosófica ocidental. Um mínimo de iniciação se faz sempre necessária ao platonismo, ao aristotelismo, ao ceticismo, ao platonismo e aristotelismo medievais, ao cartesianismo, ao empirismo britânico, ao kantismo, ao hegelianismo. Se não a todas essas posturas filosóficas, pelo menos a uma parte considerável delas. Ainda aqui, no entanto, creio que caberia enfatizar, nesses estudos, aqueles pontos –e eles são muitos– que ainda estão presentes nas discussões filosóficas contemporâneas, chamando a atenção sobre essa presença e exemplificando-a. Reconhecendo também que há questões sobre que se debruçaram os grandes mestres que não apresentam hoje nenhum interesse para a filosofia, que pertencem ao museu das antigüidades curiosas, que somente o especialista em historiografia filosófica das épocas passadas precisa eventualmente conhecer. Não é verdade que o conhecimento necessário que nossos estudantes devem ter dos autores clássicos exija o detalhamento minucioso e oníabrangente de seus sistemas.

E cabe acrescentar que se deve dar maior atenção, nos cursos de História da Filosofia, aos autores contemporâneos, às tendências principais do pensamento filosófico de nossos dias, às suas várias linhas de força. Incentivando nossos alunos a interessar-se por elas e a trabalhá-las. Porque é infelizmente possível, entre nós, terminar a graduação em filosofia, não tendo lido nem trabalhado nenhum, ou quase nenhum, dos temas de que se ocupam os filósofos que neste mesmo momento estão em nosso mundo propondo seus filosofemas. Carregando um pouco nas cores, eu diria que temos demasiadamente ignorado, ou quase ignorado, algumas importantes

tendências e autores que estão influenciando decisivamente o pensamento contemporâneo e que são objeto de estudo e discussão nas melhores Universidades do Ocidente.

Deixando porém de lado os cursos de História da Filosofia, em que sentido proponho que a História da Filosofia, entre nós, comece a dar lugar à Filosofia? Como isso se poderia fazer? Em primeiro lugar, *introduzindo cursos e seminários –e orientando trabalhos e pesquisas–*, não apenas sobre doutrinas filosóficas deste ou daquele autor, sobre questões internas à lógica de seus sistemas, mas *preferencialmente*, ainda que não exclusivamente, *sobre problemas filosóficos*, sobre diferentes tratamentos e formulações desses problemas, sobre as polêmicas filosóficas que os envolvem e nas quais é tão fértil a literatura filosófica antiga, moderna e contemporânea. E a *preferência deve também recair*, parece-me, *sobre problemas que sejam problemas para o mundo filosófico contemporâneo*, que sejam tratados na literatura filosófica de nossos dias, introduzindo a eles os nossos alunos. Disciplinas como Introdução à Filosofia, Moral, Estética, Lógica, Teoria do Conhecimento, Filosofia da Ciência, Filosofia Geral parecem-me particularmente adequadas para esse tipo de atividade. (E alguns dos semestres letivos de História da Filosofia poderiam igualmente ser destinados ao estudo de problemas gerais que foram relevantes para as épocas estudadas e envolveram diferentes autores e doutrinas.)

Mas se deveria dar também atenção especial àqueles problemas filosóficos que são *problemas para nossos estudantes*, questões que naturalmente os preocupam. Aliás, inseridos que estão e não poderiam deixar de estar no mundo contemporâneo, muitos dos problemas desses jovens refletem compreensivelmente parte da problemática com que estão lidando os filósofos de hoje. Parece-me, por exemplo, que os problemas de *filosofia moral* têm aí um lugar especial. Têm acaso sido eles objeto importante de nossos cursos e atividades de ensino e pesquisa? Temo sinceramente que não.

Em segundo lugar, é muito desejável que nossos estudantes sejam fortemente incentivados, *desde o início*, desde o primeiro ano, a *exprimirem livremente nos seminários e em trabalhos e nas aulas os seus próprios pontos de vista sobre os assuntos tratados*. A tomarem posição, a criticarem, a ousarem criticar, se isso lhes parece ser o caso, *mesmo as formulações dos grandes filósofos e suas teses*.

Tenho plena consciência de que estou quase pisando aqui num terreno minado, que minhas palavras podem horrorizar os bem-pensantes. E eles rapidamente alinharão, parece-me, argumentos e objeções inúmeras, que esgrimirão solertes contra o que estou dizendo. Uma dessas objeções pressinto que consistirá em dizer que minha proposta favorece o *achismo*, isto é, a proliferação irresponsável de propostas do tipo “eu acho que...”, avançadas sem maior embasamento, sem rigor, mesmo sem comprometimento responsável de seus autores. E se acrescentará, também prevejo, que os estudantes, por não terem ainda suficiente formação historiográfica em filosofia, proporão argumentos toscos, ignorando na maior parte das vezes que versões mais sofisticadas e filosoficamente mais sérias das mesmas posições e argumentos que estão avançando foram formuladas de modo seguramente mais adequado e pertinente por grandes autores. E se dirá que, na falta de um sistema ordenado e mais completo de idéias, na falta de um método de progressão lógico-filosófica, dificilmente poderão dizer algo de filosoficamente relevante. E se dirá que, *antes* de tentar filosofar, é preciso adquirir uma sólida formação historiográfica, conhecer bem os grandes autores (e alguns médios e outros pequenos...), domesticar os impulsos filosofantes, cuidar de adquirir método e rigor etc. Se tudo isso se faz e logra, poderá no futuro talvez sobrevir, então, quem sabe? o grande dia D, o dia de começar a pensar filosoficamente com as próprias forças...

O que pensar dessa orientação? Primeiramente, cabe lembrar um fato simples: o de que a maioria esmagadora dos pensadores filosóficos (os grandes, os médios e os pequenos...) não se prepararam desse modo para filosofar, não adquiriram *primeiro* uma sólida formação historiográfica haurida na prática austera do método estruturalista (inventado, aliás, quando já avançado em anos o século XX: não esqueçamos que a História da Filosofia, como tal, é coisa do século XIX) –a maioria, aliás, não adquiriu uma tal formação *nem primeiro nem depois*, não a adquiriu nunca, eles não tiveram a felicidade de ser nossos alunos... Ter-lhes-á isso causado um grande mal? Filosofia, não esqueçamos, é o que eles fizeram e fazem e nós os estudamos em nossos cursos.

E cabe recordar também que os gregos, afinal os pais da Filosofia, praticaram fundamentalmente o método da discussão filosófica, da

proposição de teses e antíteses, de perguntas e respostas, de argumentos e objeções. E tudo isso sobre problemas e questões que diziam respeito às preocupações efetivas dos homens de então. E levando em conta e tomando como ponto de partida as opiniões professadas pelos estudantes que acorriam aos cursos de Filosofia. Socráticos, platônicos, aristotélicos, céticos, neoplatônicos, a maioria, enfim, procedeu dessa maneira. E quem desconhece a prática medieval da argumentação contraditória, os estudantes enfrentando-se na defesa ou impugnação de teses sob a supervisão dos mestres, defendendo um e outro lado nas posições e teses consideradas? Para gregos e medievais, para muitos modernos e para muitos contemporâneos, em muitas Universidades, sobretudo nos países de línguas anglo-germânicas, aprender a filosofar é aprender a debater teses, a sustentar pontos de vista, a impugnar pontos de vista contrários aos que se estão defendendo.

Afirmar que os primeiros exercícios filosóficos serão forçosamente toscos, desajeitados, mesmo ingênuos, é proferir um truísmo banal. Pois é forçosamente assim em todos os ramos do saber teórico, algo de análogo também ocorre em todos os ramos da sabedoria prática. Haverá outra maneira de aprender a fazer algo, no campo teórico ou prático, senão começando a fazer e fazendo, de preferência sob o acompanhamento e aconselhamento de um mestre, aquilo que se quer aprender a fazer bem? Não é, aliás, o mesmo que ocorre no aprendizado da historiografia filosófica? No que concerne particularmente ao aprendizado filosófico, caberá ao mestre apontar as necessárias imperfeições das primeiras tentativas, sugerir leituras que possam ser utilizadas como ponto de apoio para os passos seguintes, corrigir falhas de argumentação, estimular o debate filosófico entre os próprios estudantes. E, sobretudo, municiar os debates e discussões pelo recurso à utilização pontual de textos e passagens de obras filosóficas apropriadas ao tratamento dos temas em questão. Aliás, a impressionante proliferação de artigos sobre as mais variadas questões filosóficas na bibliografia filosófica contemporânea fornece um material abundante e mesmo inesgotável que poderá sempre servir de base de referência para tais propósitos.

É certo que tudo isso *torna mais árdua a tarefa do professor*. Ele não poderá mais limitar-se a expor os resultados de sua pesquisa

historiográfica, a mostrar sua competência no tratamento erudito de certas questões. Ele deverá acompanhar uma literatura filosófica mais ampla e abrangente que aquela, já em si mesma vasta, exigida pelo desenvolvimento de sua pesquisa. E ele não mais poderá valer-se de sua autoridade magistral: em História da Filosofia a autoridade conta muito, em Filosofia a autoridade não conta nada. Seja qual for a minha erudição historiográfica, minha opinião filosófica conta tanto, na esfera do saber e no domínio das verdades filosóficas, quanto a de qualquer um de meus alunos, minhas *performances* magistrais não garantem a verdade do que eu possa afirmar. E, se queremos de fato levar nossos alunos a filosofar, teremos de abdicar do desejo de brilhar, de exhibir perante nossos alunos nossa capacidade retórica de construir aulas bem ordenadas, eruditas, magnificamente estruturadas, mas que são fundamentalmente *estéreis*, ou quase isso, *no que respeita à sua eficácia pedagógica para a formação filosófica* de nossos alunos. Professor de filosofia não tem de ser artista, aulas de Filosofia não têm de ser espetáculos de arte oratória. O modelo que muitos seguimos do *aggrégé* de Filosofia francês é dos mais infelizes para o ensino da Filosofia. Nossos estudantes não devem ser tratados como basbaques que devamos deixar extasiados com a mágica de nossas palavras, o fulgor de nossa inteligência e a manifestação exuberante de nosso saber e erudição...

Ensinar a filosofar exige que se filosofe também. Que se tenha a coragem de pensar por conta própria, de propor idéias, de tomar posições, de fazer críticas e de recebê-las. Exige que nos exponhamos publicamente, oralmente e por escrito. É lamentável que alguns historiadores da Filosofia ilustres e de indiscutível valor em sua área de pesquisa nos tenham querido fazer acreditar que pôr-se a filosofar pressupõe a crença na própria genialidade. Nada conheço de mais castrador do que essa tese, quando arremessada sobre a cabeça de um jovem que se propõe a estudar e praticar a Filosofia. Mas ela é falsa. Ela é tão falsa em Filosofia quanto ela é obviamente falsa em qualquer outro ramo do saber teórico ou prático dos homens. Para filosofar, não se exige mais genialidade que a que se exige para ser astrônomo, antropólogo, engenheiro, cozinheiro ou jogador de bola ao cesto. Basta apenas que se tenha alguma inclinação, alguma capacidade e um certo amor pelo que se quer fazer. E é muito útil que se tenham professores que saibam ajudar-nos a percorrer o caminho escolhido.

Ensinar a filosofar exige ainda uma dose infindável de *paciência e tolerância e compreensão* para com os que estão começando. Exige um enorme *respeito* por eles. Exige que privilegiemos o ouvi-los, o entendê-los, que saibamos tranqüilamente com eles conversar, sem agressividade, sem nos mostrarmos escandalizados com certas impropriedades que, como é muito natural, com alguma freqüência serão levados a proferir. Os grandes carvalhos nascem pequenos, são de início plantas tenras que a floresta ajuda a fazer crescer, alimenta e protege. Se as condições de crescimento lhes são dificultadas, talvez não cheguem a tornar-se as árvores potentes que tinham tudo para ser.

A atual geração dos professores de Filosofia deste Departamento se viu negadas todas as condições que propiciam a boa iniciação à prática da Filosofia. Seus mestres, eu sou um deles, lhas negaram todas, os prepararam apenas para se que se tornassem bons historiadores da Filosofia. E eles assim se tornaram, o que é muito bom. Mas foram educados –ou deseducados– no temor malsão da criatividade filosófica, o que foi muito mau. Sob esse aspecto, nós, os mestres deles, miseravelmente falhamos. Meu *mea culpa* vem muito tarde, eu o sei. Embora da confissão da culpa se possa talvez dizer o mesmo que o poeta disse da liberdade: *quae sera, tamen...*

Mas por que não mudar? Nosso Departamento é rico em recursos humanos e, sobretudo, é visceralmente democrático. Há muito espaço nele para a discussão filosófica, a polêmica filosófica séria, o debate filosófico amplo. Há espaço de sobra nele para a crítica e para a indispensável autocrítica. Basta abrir algumas salas que estão fechadas, as salas da discussão, da polêmica, do debate, da crítica, da autocrítica. *Disseram-me que vocês têm as chaves.*

Departamento de Filosofia da USP
18 de maio de 1998

Outubro de 68 e o sentido do radicalismo

Franklin Leopoldo e Silva
Professor do Departamento de Filosofia
FFLCH-USP

*“A Faculdade de Filosofia, a partir de sua fundação, em 1934, foi um fermento de radicalização intelectual no quadro do ensino superior de São Paulo. Um quarto de século depois, a rua Maria Antonia, sempre dentro dos limites da classe média, foi o sinal de uma radicalização mais ampla, que lançava pontes para o mundo da ação política e do operariado. Ela promoveu uma substituição de radicalismos dentro do novo espírito que vem quebrando os conceitos e as normas tradicionais [...]” (Antonio Candido, “O Mundo coberto de Moços”, in *Maria Antonia: uma rua na contramão*, São Paulo, Nobel, 1988).*

Este texto pode ser tomado como motivo para dizer alguma coisa sobre um tema importante, difícil, complexo, repleto de ambigüidades, mas sem o qual talvez nada se pudesse compreender acerca da Maria Antonia e da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, hoje a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. E este tema é o radicalismo.

Por que este tema é importante? Porque ele define a Faculdade de Filosofia, marca a sua origem histórica e caracteriza o que poderíamos chamar o espírito do projeto idealizador da Faculdade e, por extensão, da USP. Primeiramente, é preciso entender este radicalismo no contexto histórico da fundação da Universidade, para tentar recuperar o seu sentido, já que, visto à distância, ele pode parecer um misto, mesmo algo de disforme, uma composição mal-acabada de ideologia e utopia. Mas se atentarmos para o componente intelectual e cultural deste radicalismo, talvez possamos resgatar, no fundo da mistificação histórico-política, algumas convicções e algumas esperanças que de alguma maneira sobreviveram às próprias

intenções, formuladas e não formuladas, do grupo fundador de USP, que por certo tinha um projeto de hegemonia e de poder, do qual a Universidade deveria ser o instrumento. Ocorre que as circunstâncias históricas e as tensões políticas da época levaram à construção de um instrumento que, para ser eficaz, tinha de ser crítico, tinha de ser, precisamente, radical, para adequar-se à realização do movimento histórico que dele se esperava. Nisto o projeto de fundação da USP se diferenciava do modo como foram implantadas as outras universidades brasileiras. E esta radicalização necessária, que deveria traduzir-se num movimento controlado de mudança a partir de um projeto político-educacional de perfil ideológico definido, acabou tomando uma feição própria desde que passou a fazer parte de uma ordem de acontecimentos históricos que os fundadores não podiam, evidentemente, controlar. Mas a determinação profunda e originária se manteve durante muito tempo, o que nos coloca hoje a questão de como compreender o seu desaparecimento.

Por que o tema é difícil? Porque este radicalismo como determinação originária de um projeto político-educacional foi gestado no interior de um projeto histórico-político mais amplo de caráter liberal. As tensões políticas da época, a que me referi há pouco, opunham os liberais de então, e especialmente o grupo paulista, às oligarquias que monopolizavam o poder. No interior deste quadro, os liberais podiam fazer de si próprios uma imagem ligada à transformação da sociedade, que deveria ser operada por meio de uma renovação profunda da formação do político, entendida como via para a renovação da política. Daí o caráter central do projeto educacional, profunda e inteiramente atravessado pelo eixo da vontade política do poder, que deveria ser o resultado da transformação. A radicalização crítica entendida como produção e disseminação do conhecimento no âmbito do ensino superior era então idealizada como antídoto ao autoritarismo inculco das oligarquias e dos seus prepostos governamentais. Mas o liberalismo tem uma vulnerabilidade congênita: ele facilmente se deixa contaminar pelo autoritarismo com o qual convive mesmo que esta convivência seja conflituosa. De modo que o liberalismo está como que fatalmente destinado a se tornar autoritário quando ocupa o lugar do autoritarismo. Por isto a vitória do liberal sobre o autoritário é sempre uma meia vitória e a derrota do autoritário, meia derrota. Isto explica

Outubro de 68 e o sentido do radicalismo

porque, na Universidade do projeto liberal, pouco depois da celebração do espírito livre que presidira à sua fundação, esta liberdade teve de ser disciplinada para amoldar-se à nova configuração de um poder que os antigos adversários passaram a dividir, até por concessão dos primeiros ocupantes.

A terceira característica a que nos referimos antes, a complexidade do tema, aparece então nestes termos: o radicalismo da Faculdade de Filosofia deve agora afirmar-se contra o próprio projeto que o concebeu, tendo que voltar-se, para sobreviver, contra as intenções de hegemonia de classe que no projeto se traduzia como formação das elites dirigentes. Esta talvez tenha sido a primeira ocasião em que a Universidade, especialmente a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, descobriu-se conscientemente como à margem do seu tempo histórico. E esta necessidade de recompor a sua radicalidade assumindo a sua marginalidade foi o primeiro passo para tentar transpor a distância entre a falsa autonomia e a autonomia real que, diga-se desde já, ela nunca chegou a conquistar como atributo duradouro. A complexidade deriva portanto da necessidade de inserir-se no movimento da história por via da recusa parcial do seu tempo histórico. O que isto acarreta em termos de risco de isolamento só poderia ser compensado por uma reflexão extremamente cuidadosa que viesse a definir e avaliar as mediações presentes na inserção social e histórica da universidade. Esta reflexão, creio eu, nunca foi feita de modo inteiramente equilibrado. De forma que o radicalismo passou, num certo período, por uma oscilação entre o isolamento e a imersão total no plano das necessidades sociais.

Esta oscilação configura, no meu entender, a ambigüidade, última das características que assinalamos acima como estando presentes no tema do radicalismo da Universidade e especialmente da Faculdade de Filosofia. Nascida para orientar e dirigir, a Universidade viu-se logo como dirigida e orientada por forças históricas que atuavam no plano mais amplo da sociedade e que repercutiam na instituição universitária de modo semelhante ao que ocorria em todas as outras instituições. Vendo-se desta maneira forçosamente arrastada no movimento histórico, a Universidade deveria talvez ter retornado reflexivamente às suas origens, à duplicidade inerente aos propósitos político-educacionais do projeto original, e então ter-se dedicado a repensar profundamente o significado da formação. Mas não houve tempo para isto. O máximo que a Universidade conseguiu fazer

foi embarcar atabalhoadamente nas “reformas” que pretendiam redefinir o seu perfil, estratégia que lhe foi imposta como condição de sobrevivência. E então o radicalismo se manifestou muito mais pela sua contrapartida, pelo caráter reativo inerente à atitude de reformar precipitadamente para integrar-se numa modernidade que ela nem tivera tempo de pensar e já lhe ia sendo impingida goela abaixo. A ambigüidade entre gerir uma transformação e sofrer uma transformação instalou-se então revelando à plena luz uma indecisão talvez bem mais anterior e mesmo originária. Por isto a reforma da USP coincidiu em tantos pontos muito mais com as pressões externas do que com uma reinvenção consciente do projeto de universidade. Isto demonstra que a Universidade, ainda jovem, já dava a esta altura mostras de uma impressionante vulnerabilidade para introjetar mecanismos de autodissolução e de alienação de sua autonomia. A extinção da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, quaisquer que sejam as razões técnicas que a motivaram, é testemunho eloqüente do desencadeamento de um processo a que continuamos assistindo.

É interessante notar que, em meio às reformas, discutidas, consentidas, partilhadas e por vezes recusadas, o radicalismo da Universidade, especialmente o da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, encontrou uma forma de manifestar-se que certamente foi a mais profunda, intensa e fulgurante dentre todas as que ocorreram. O que ocorreu na Maria Antonia, na década de 60 e especialmente no período de dois ou três anos que antecederam o outubro de 1968, de alguma maneira pode ser explicado parcialmente pela história da Universidade, se a virmos marcada pelo radicalismo de que vimos falando, mas de maneira alguma pode ser entendido como simples continuidade. Diz o texto de Antonio Candido que citamos no início que a Maria Antonia “promoveu uma substituição de radicalismos dentro do novo espírito que vem quebrando os conceitos e normas tradicionais (...)” Se refletirmos sobre esta expressão “substituição de radicalismos”, talvez pudéssemos retomar algo do que se disse há pouco acerca da necessidade de uma reflexão profunda da Universidade sobre si mesma, não do ponto de vista de modificações pontuais no seu funcionamento e na sua organização, mas no seu próprio modo de ser, na assimilação de sua história, na posse efetiva de seu passado e na projeção de suas possibilidades futuras. Isto que a Universidade não foi capaz de

fazer, ou talvez não tenha podido fazer, a urgência daquele presente a levou a efetuar, não na forma de um pensamento tranqüilo, ponderado e articulado, mas numa conjunção dramática entre o pensamento e a ação, própria dos momentos de ruptura, numa circunstância em que as pessoas foram forçadas a compreender que de nada valem as idéias e as palavras se elas não se transformam em atos. Arrastada pelo movimento histórico, colhida, assim como o país, no torvelinho da barbárie, do obscurantismo, da violência, talvez a universidade tenha rememorado a sua história com a nitidez instantânea e alumbrada daquele que se vê na iminência da morte. O fato é que uma certa seqüência de ações, que naquele momento se deram, à margem das instâncias oficiais da Universidade e contra elas, fizeram com que, num certo momento, a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras tivesse o seu destino nas mãos. Isto dito a partir de hoje, e sobretudo a partir disto em que hoje a Faculdade se transformou, pode soar grandiloqüente, pretensioso e ingênuo, porque, como diz Antonio Candido em outra parte do texto, “a impressão poderia ser que nada deu certo” Com efeito, eu creio que uma definição pertinente do que aconteceu na Maria Antonia consistiria em dizer que se trata de um episódio inacabado, e creio também que daí vem a dificuldade de reconstituição. Esta é a razão pela qual não vou tentar fazer aqui uma análise mais detalhada dos acontecimentos.

Somente gostaria de insistir, na linha do que vem sendo dito, na questão do radicalismo e no significado que ele assumiu em 1968. Antonio Candido se refere a isto como “uma radicalização mais ampla, que lançava pontes para o mundo da ação política e do operariado” Também aqui creio que se pode dizer que a Universidade, repensando na ação as suas origens, ainda que de modo implícito, reconheceu-se não como a instância preparadora dos políticos que iriam renovar a política, como pretendiam os liberais fundadores, mas como lançada na ação política, menos por vontade própria do que pela opressão que a ameaçava. Não deixa de ser interessante notar que enquanto se discutiam as reformas, de um lado, crescia o radicalismo, de outro. Talvez isto se explique por uma certa mudança da imagem que a Faculdade de Filosofia tinha da Universidade, que teria ocorrido naquele momento e durou apenas enquanto duraram os acontecimentos. A imagem ampliada de uma Universidade que, a partir de sua peculiaridade institucional, poderia marcar novos rumos não apenas

para a Escola, mas para a própria vida das pessoas. Já se disse que a Maria Antonia, mais do que uma Faculdade ou a rua em que esta se localizava, era um modo de vida. Creio que o radicalismo político era um modo de viver esta proposta radical de vida, na urgência de um tempo violento e incerto. E nisto a Maria Antonia refletia o Maio francês, em que as propostas não se orientavam pelo pragmatismo político, mas pela vontade de reinventar a vida e o mundo, propostas que por um momento pareceram realistas, tal a força da convicção com que eram sustentadas. Somente nos momentos autenticamente revolucionários a Política se engrandece com a força da esperança e da utopia, ainda que estes momentos sejam breves, durem o instante da ruptura e desapareçam para sempre naquilo que tiveram de mais importante, restando apenas aquilo que o futuro apequenou para guardar nos escaninhos de uma memória insuficiente, empobrecedora, falsificadora e por vezes aviltante. O radicalismo foi, sim, uma determinação originária do núcleo gerador da USP, a Faculdade de Filosofia. Mas ele só foi manifestado e vivido em toda a sua dimensão no tempo do desaparecimento, no tempo da violência da morte premeditada, da morte como processo que a Universidade passou a viver desde então, cujas etapas se vão acumulando a cada passo que a Universidade e a Faculdade dão no sentido de adentrar aquilo os gestores da sua morte entendem como progresso, modernização e racionalização.

Hoje o prédio da Maria Antonia é um Posto de Serviços de Extensão da Universidade, e por ironia simbólica, é chamado de Centro Universitário. O CET, que é um outro Centro, o de Engenharia de Tráfego, talvez tenha sido mais sensível. Manteve a Maria Antonia contramão para quem vem do lado do Mackenzie.

A pintura moderna*

Jean Maugüé

A pintura holandesa dá-nos, no século XVII, uma lição de unidade. Não essa unidade de fato, que o recuo no passado espontaneamente realiza, e que se chama “caráter de uma época”, mas essa unidade voluntária, dos temas e do estilo. Na paisagem, por exemplo, os pintores parecem ter-se consagrado a pôr em relevo as idéias gerais da natureza holandesa. Desse país plano, de grandes prados, sempre molhado, semifundido às águas

* Este texto foi originalmente uma conferência pronunciada pelo professor Jean Maugüé no 2º Salão de Maio, realizado em São Paulo, no Hotel Esplanada, a partir de 27 de junho de 1938. O Salão foi concebido e organizado pelo pintor e cronista Quirino da Silva e o amigo e romancista Geraldo Ferraz. Os artistas estrangeiros que participaram foram: A. Cironi, Ben Nicholson, Ceri Richards, Charles Howari, Erik Smith, Geoffrey Graham, J. Cant, Jonh Banting, Julian Trevelian, Roland Penrose e W.S. Haile, Leopoldo Mendez e Díaz de León. Os artistas brasileiros foram: Guignard, Alcides da Rocha Miranda, Alfredo Volpi, Antonio Gomide, Carlos Prado, Cícero Dias, Di Cavalcanti, Duja Gross, Elisabeth Nobiling, Ernesto Di Fiori, Flávio de Carvalho, Jacob Ruchti, Gervásio Furrest Muñoz, Hugo Adami, Lasar Segall, Lisa Ficker Hofmann, Lívio Abramo, Luci Citti Ferreira, Luiz Soares, Manoel Martins, Mussia Pinto Alves, Noemia, Odete de Freitas, Teruz, Oswald de Andrade Filho, Osvaldo Goeldi, Paulo Werneck, Quirino da Silva, Rebolo Gonzales, Renée Lefèvre, Sílvia Meyer, Tarsila do Amaral, Victor Brecheret, Vittorio Gobbis, Yolanda Lederer Mohalyi e Iolanda Pongetti. Nesta mesma ocasião falaram ainda Hernández Catá, ministro cubano, Graciliano Ramos, Elias Chaves Neto, pintor e amigo de Maugüé, Anibal Machado e Jorge Amado, dentre outros. Em setembro de 1938, o texto foi publicado na *Revista do Arquivo Municipal* (ano V, v.50). A importância do tratamento dado pelo professor Maugüé ao assunto – estudado pela professora Gilda de Mello e Souza em “A estética rica e a estética pobre dos professores franceses” in: *Exercícios de leitura*, São Paulo, Duas Cidades, 1980, p.11-4. – e o difícil acesso à primeira edição, parecem largamente justificar esta sua republicação.

(Denilson Soares Cordeiro)

estagnantes e chuvas do céu, aos rios e o mar, em que o próprio sol é úmido, eles tentaram apreender os grandes aspectos permanentes. Sua pintura distribui-se de si mesma por estações e no interior destas por motivos vastos: a duna, o bosque, a planície, as pastagens e finalmente as cidades. Quanto ao que o homem soube acrescentar à natureza, quanto às modificações humanas das paisagens naturais, ressaltam esses poucos instrumentos muito simples e vulgares, bem próximos ainda das próprias forças da água, da terra e do vento, esses instrumentos, tão serenos e tão evidentes, que parecem ter sido produzidos pela própria paisagem: moinhos, velas dos barcos, cercas junto às quais pastam rebanhos. Sabe-se, de resto, como trabalhavam os pintores holandeses: suas paisagens foram sem dúvida surpreendidas e sentidas *sur le vif*, mas foram pintadas no ateliê. O pintor, longe dos campos, através das recordações, repensou-as e traduziu-lhes a síntese essencial.

Uma tal unidade, não cabe apenas ao pintor o poder de construí-la. O estilo fundamental da pintura holandesa é um estilo a que os pintores obedeceram; eles não o criaram. Todas as obras de Ruysdaele, Potter, Cuypp suprem com efeito uma obra análoga, uma obra coletiva que o povo holandês realizou num século e deu à Holanda sua fisionomia tradicional. Esse país plano foi conquistado sobre as águas. Esses bosques foram plantados na duna, esses ventos foram captados pelas grandes asas dos moinhos. De modo que a unidade tão característica da paisagem holandesa não é outra coisa senão o esforço extraordinário de adaptação de um povo às condições naturais, em vista de construir um hábitat. Os pintores, por sua vez, exprimiram a Holanda tal qual seus concidadãos o tinham feito. Eis porque os holandeses amaram tanto a pintura e seus pintores amaram tanto a Holanda. Essa pintura com efeito, das mais objetivas e naturalistas, é uma pintura patriótica, e antes de tudo uma pintura pensada, exatamente como uma paisagem é pensada, quando remodelada pelo homem para que o homem possa trabalhar dentro dela.

*

O impressionismo exprime um movimento de espírito completamente oposto. Fromentin já observava que nunca se havia pintado a natureza tanto quanto no século XIX; mas o que falta nessa pintura é o estilo e a

A pintura moderna

unidade. O impressionismo estabeleceu para si próprio uma espécie de programa de incapacidade de pensar as grandes idéias gerais da natureza. Ele se propôs mergulhar a pintura no oceano de Heráclito, nesse caudal do particular em que nunca dois acontecimentos iguais se repetem, em que nunca se mantém a mesma qualidade de luz durante mais de duas horas, nem a mesma intensidade de sol, nem o mesmo reflexo sobre as folhas e as águas. Monet, Sisley, Pissaro procuraram, dos ângulos mais imprevisos, apreender os aspectos mais fugidios e improvisados da natureza. Mas acontece com a pintura o mesmo que com o pensamento: ela se dissolve na pesquisa do instante e do único. E o símbolo do impressionismo nos é dado pelas Ninfas de Monet, cuja intenção de sutileza e precisão acaba por atingir a imprecisão e a monotonia de um lençol de água. Ora, se os pintores procuraram tanto a natureza nas suas singularidades, no fim do século XIX, é porque em primeiro lugar eles se haviam afastado da natureza em geral, isto é, dessa grande harmonia da natureza com o trabalho humano. Sua vontade de não mais pensar para sentir somente significa que a seus próprios olhos o mundo se tornara dolorosamente impensável. É curioso e significativo observar que é justamente no século XIX, nesse século em que a natureza rapidamente se extingue em proveito da indústria, que se exaspera a ânsia da natureza pura. Às perturbações da condição humana, e principalmente às das relações de trabalho e afeição que o homem entretém com as forças naturais, corresponde idêntica perturbação na pintura. O impressionismo foi antes de tudo um movimento quase desesperado no sentido de fixar o que sem dúvida não se devia mais rever, uma natureza "natural", exterior ao homem, exatamente no instante em que o homem dela tomava posse tão vigorosa, científica e brutalmente.

*

A história da pintura nesses últimos 50 anos não é outra coisa senão a história da repercussão na arte pictural de uma imensa revolução. Paisagens rasgadas pela usina; nascimento dos subúrbios, dessas zonas leprosas e desprezadas, que não são nem cidades nem campo; o olho humano perturbado, chocado nos seus hábitos seculares de visão, no seu sentimento das velocidades, dos contornos, das cores; as consciências

intimidadas a escolher entre a desolação, o horror, o desespero ou a confiança, o otimismo, a fé no futuro; essa enorme crise provocou todas as reações possíveis, ultrapassadas logo, apenas emergidas, levadas de roldão na extraordinária rapidez da evolução. Desvairada a seu turno, a pintura jogou confusamente sobre a tela todos os testemunhos do seu desequilíbrio, com tal febricitação que não teve mais sequer o tempo de gozar, mas apenas o de exprimir as perturbações da época. Finalmente, a confusão cresce ainda se nos lembrarmos de que no século XIX largas massas da população começam a participar da vida social e intelectual. O mundo do século XX não é mais um mundo homogêneo como a Holanda do século XVII. Não apresenta mais essa hierarquia tão simples e tão cômoda para o espírito. Agora as classes se opõem e não somente desejam traduzir-se nas letras e nas artes, mas ainda no que as impele umas contra as outras, através de um *parti pris* popular de grosseria e de crueza ou de um *parti pris* de delicadeza e hermetismo, de força ou de sutileza, de rusticidade ou de requinte, igualmente agressivos, igualmente exclusivos, antinomias de uma época que não encontrou ainda a sua síntese.

É nesse mundo que Cézanne, e mais tarde os Fauves, erguem o seu cavalete. Eles trazem para o trabalho uma alma de artesão, robusta e tradicional, e a pintura impressionista com seus pieguismos e seu diletantismo inconsciente desaparece em benefício de uma paisagem solidamente construída, em que se misturam as qualidades do pedreiro e as sensualidades dos vidreiros da Idade Média. Nada menos intelectual do que essa arte na qual a inteligência é um instinto e a técnica uma tradição. Mais uma vez apossa-se o artesão da pintura e diante da natureza pergunta a Deus como a fez, como a vestiu de cores tão delicadas e suntuosas. Mas o trabalho artesanal é escorraçado a seu turno do nosso universo em proveito das usinas. Os sucessores de Cézanne, os Vlaminck e os Utrillo, transportam seus cavaletes de subúrbio em subúrbio, de desolação em desolação, como esses pequenos serralheiros, esses incríveis concertadores de bicicletas, esses vendedores de ferro velho, que transportam suas lojas para os recantos pelados e torturados que a usina lhes abandona na cidade à margem dos terrenos vagos. Com o seu temperamento possante, verdadeiramente shakespeariano, Vlaminck soube exprimir magnificamente essas paisagens angustiadas, mais

A pintura moderna

dramáticas do que a planície onde corre o miserável rei Lear e que são para o domínio da pintura aquilo que para a ordem humana é a corte de milagres moderna, o mundo dos vagabundos, dos deserdados, dos irregulares, toda essa fauna imensa de Mac-Orlan e de Carco.

*

Enquanto o fauvismo nos conta com seu lirismo forte, sombrio e sumário a grande danação da natureza, o cubismo instala-se em pleno século XX com um *parti pris* sistemático de modernismo. Trata-se para ele de descobrir a visão das coisas tal qual no-la pudesse permitir um olho retificado pela ciência. O espírito do cubismo é o espírito geométrico, é a substituição da arte de sentir pela arte de compreender. Como recuperar, à força de inteligência, uma espécie de virgindade do olho, como recuperar a geometria pura da nossa percepção dos objetos? Os quadros cubistas lembram essas figuras dos manuais de psicologia, que explicam e retificam os famosos erros da percepção. Primeiramente, libertar a pintura dos modos tradicionais de expressão, essa tela entre as coisas e nós; em seguida desenhar nossa geometria espontânea dos objetos; enfim pintar como geômetras, pois estamos num século de ciência e de madureza, mas pintar como geômetras-crianças, pois não se trata ainda de matemáticas mas tão somente de pintura. A pintura cubista situa-se assim além da pintura clássica pelo seu *parti pris* de pureza intelectual, tal como a usina se situa além da palhoça, do ateliê ou do armazém, mas, aquém da ciência, pela sua ingenuidade e pelo seu caráter artístico. Os quadros cubistas assemelham-se a esses desenhos coloridos de crianças, que, para elas, representam tudo o que sabem do universo, mas são, para nós, os primeiros passos adoráveis e titubeantes da inteligência. Porém a pintura de Picasso é também um jogo. E é um jogo de aristocrata. Se o desenho de Picasso pudesse deixar dúvidas sua cor as dissiparia. Esses Picassos rosas, azuis, cinzas e brancos, os mais suaves, os mais ternos, os mais doces e delicadamente sonoros, com seus instrumentos populares, guitarra, copo de dados, tabuleiro de xadrez, instrumentos fora de uso, que são a inutilidade mesma, que se tornam o símbolo do anacronismo e da ociosidade, esses *clowns*, esses arlequins, essas mulheres impossíveis e saídas do próprio sonho em que adormecem, tudo revela uma arte que

fez da modernidade a idéia mais luxuosa e ao mesmo tempo menos moderna possível. Pois, afinal de contas, a geometria do século XX e a indústria estão ligadas ao povo que trabalha, já não mais artesão, porém operário, e as delicadezas proustianas de Picasso se revelarão mais tarde o fruto delicioso, embora murcho, de uma classe que se propôs por tema de supremo gozo a revolução do século XX, mas que se sente morrer com inteligência, humor e volúpia.

*

Conhece-se finalmente essa estranha pintura de André Breton, Paul Eluard e Salvador Dali, na qual se torcem e se distendem figuras de pesadelo que parecem ter sido pintadas no próprio gabinete do Dr. Caligari. A exposição de Janeiro de 1938, em Paris, revelou-nos, numa admirável retrospectiva, o segredo dessa arte tão revolucionária e no entanto tão tradicional. Dezessete manequins de mulheres, ou antes de seres mitológicos, mostraram-nos, melhor que os manifestos do próprio Breton, esse desígnio de ver a natureza não somente como a percebe o olho da inteligência, mas ainda como a quer e a deforma o nosso desejo. Daí esses seres-animais nos quais a animalidade se apega à humanidade e se prolonga, do mesmo modo como nosso desejo se subordina ao que amamos. Tudo o que nós transportamos de sonho inconsciente na nossa visão das coisas, tudo o que não desejamos entender, tudo o que Freud revelou, eis o que o surrealismo quer exprimir e talvez vejamos desabrochar, numa plena consciência do inconsciente uma nova estilização de nossos instintos, que seja para a pintura moderna o que foram as sereias e os monstros para a mitologia grega, os grifos, os demônios, as quimeras para a escultura da Idade Média.

*

Por uma espécie de paradoxo que o filósofo deve meditar, verificamos no século XX desenvolverem-se paralelamente um esforço de racionalização da vida que se exprime na pintura por uma evidente preocupação de nitidez e geometria, e um esforço para trazer à consciência, isto é, à tela, todos os monstros inatingíveis que se mantinham escondidos até então. Esses dois aspectos da pintura moderna são os mais recentes e,

A pintura moderna

sem dúvida, os mais expressivos. Trata-se de dizer o que jamais fora ainda dito mas de dizê-lo com um rigor nunca ainda alcançado. Porém ao mesmo tempo os pintores sentem-se como ansiosos de não perder um minuto para expor o que pode ser significado. Eles correm atrás de sua época, a qual corre, ela mesma, em sua própria procura com uma sofreguidão febril. O estilo, isto é, o compromisso espontâneo entre o que deve ser expresso e o que deve ser escondido, a arte da sugestão e da escolha, a arte da litotes, não chega a enraizar-se. Cada tela tem que ser um acontecimento mais do que uma obra de arte. A arte é assim a própria imagem de nossa época, a qual não encontrou ainda nem seu equilíbrio nem seu estilo e nem sabe em que consistirá a sua unidade, o que não parece de resto inquietá-la demasiado. Como poderia o pintor ser mais moderno que o nosso próprio universo, como poderia ter resolvido o problema do unanimismo, que a política ainda pesquisa, e como espantar-nos da disparidade de seus esforços se ele pinta para um mundo que não sabe exatamente o que deseja e que duvida ainda de seu verdadeiro lugar na natureza?

Brecht e os clássicos*

Jean-Paul Sartre

Em certos aspectos, Brecht é nosso. A riqueza e a originalidade de sua obra não devem impedir os franceses de redescobrir nele suas antigas tradições, enterradas pelo século XIX romântico e burguês. A maior parte das peças contemporâneas se esforçam em nos fazer acreditar na realidade dos acontecimentos que se desenrolam no palco. Com sua verdade, ao contrário, elas quase não se preocupam: se sabem fazer com que esperemos e receemos o tiro final de revólver, se estouram nossos ouvidos, que importa a sua verossimilhança? Nós “andamos naqueles trilhos” E não é tanto a exatidão do jogo que o burguês admira nos autores – é uma qualidade misteriosa, a “presença” A presença de quem? Do ator? Não, mas de seu personagem: se Buckingham aparece em carne e osso, deixaremos que diga todas as tolices que quiser. É que a burguesia não crê senão nas verdades particulares.

Creio que Brecht quase não sofreu a influência de nossos grandes autores, nem a dos trágicos gregos que lhe serviam como modelo: mais do que tragédias, suas peças evocam antes de tudo dramas elisabetanos. E, no entanto, ele tem isto em comum com nossos clássicos, com os clássicos da Antigüidade, dispõe de uma ideologia coletiva, um método e uma fé: como eles, recoloca o homem no mundo, isto é, na verdade. Assim, a relação entre o verdadeiro e o ilusório se inverte: como neles, o próprio

* Tradução de Sívio Rosa Filho.

acontecimento representado denuncia a sua *ausência*: teve lugar outrora ou nunca existiu, a realidade se dissolve na pura aparência; as falsas aparências, porém, nos revelam as verdadeiras leis que regem a conduta humana. Sim, para Brecht, como para Sófocles, como para Racine, a Verdade existe: o homem de teatro não tem que a *dizer*, mas *mostrá-la*. E, sem recorrer aos sortilégios duvidosos do desejo ou do pavor, tal empresa orgulhosa de mostrar os homens aos homens é, sem dúvida alguma, aquilo a que se denomina um classicismo. Brecht é clássico por seu cuidado com a unidade: se existe uma verdade total, o verdadeiro objeto teatral é o acontecimento inteiriço que remexe as camadas sociais e as pessoas, que faz da desordem individual o reflexo das desordens coletivas e cuja evolução violenta traz à luz os conflitos e a ordem geral que os condiciona. Por esta razão, suas peças têm uma economia clássica: decerto, ele não cuida de unificá-las pelo lugar, pelo tempo; mas elimina tudo o que pudesse nos distrair; recusa a invenção de pormenores, caso devam fazer com que percamos o conjunto. De modo algum quer nos comover *demais*, para a cada instante nos deixar a inteira liberdade de escutar, ver e compreender. No entanto, é de um monstro terrível que ele nos fala: do nosso. Disso quer falar, porém, sem nos aterrorizar; o resultado, vocês vão ver: uma imagem irreal e verdadeira, aérea, inapreensível e multicolor, onde as violências, os crimes, as loucuras e o desespero se tornam o objeto de uma contemplação calma, como aqueles monstros “pela arte imitada”, de que fala Boileau.

É então preciso pensar que vamos permanecer impassíveis em nossas poltronas, enquanto gritam, torturam e se matam sobre o palco? Não, visto que tais assassinos, vítimas, carrascos não são outros senão nós. Também Racine falava de seus contemporâneos e a eles próprios. Mas tomava o cuidado de deixar que fossem vistos na extremidade maior do binóculo. No prefácio de *Bajazet*, desculpa-se por ter levado ao palco uma história recente: “Os personagens trágicos devem ser olhados com um outro olho que não aquele com o qual nós ordinariamente olhamos os personagens vistos tão de perto. Pode-se dizer que o respeito que se tem pelo herói aumenta na medida em que ele se distancia de nós... O distanciamento dos países repara, de certo modo, a proximidade demasiado grande do tempo” Eis uma boa definição do que Brecht, por sua vez, denomina “efeito de distanciamento” Pois o respeito de que fala Racine, quando se trata da

O navio negreiro *

Das Sklavenschiff

Heinrich Heine

1

O sobrecarga Mynheer van Koek
 Está a contar em sua cabina;
 Calcula a monta da carga,
 Seus gastos, lucro e propina.

“A borracha é boa, a pimenta agrada,
 Trezentas sacas de especiaria;
 Tenho do ouro e do marfim –
 Mas nada iguala a preta mercancia!

Seiscentos negros consegui,
 por uma nica, no Senegal.
 À carne rija, aos tendões tesos,
 Não há ferro que seja igual.

1

*Der Superkargo Mynheer van Koek
 Sitzt rechnend in seiner Kajüte;
 Er kalkuliert der Ladung Betrag
 Und die probabeln Profite.*

*“Der Gummi ist gut, der Pfeffer ist gut,
 Dreihundert Säcke und Fässer;
 Ich habe Goldstaub und Elfenbein –
 Die schwarze Ware ist besser.*

*Sechshundert Neger tauschte ich ein
 Spottwohlfeil am Senegalflusse.
 Das Fleisch ist hart, die Sehnen sind stramm,
 Wie Eisen vom besten Gusse.*

* Tradução de Priscila Figueiredo e Luiz Repa. Agradecimentos a Roberto Karman pelas sugestões.
 O poema é de 1854.

Ofereci em troca aguardente,
Missangas, bronze e tecido.
Consigo quase mil por cento,
Se só metade tiver morrido.

*Ich hab zum Tausche Branntwein,
Glasperlen und Stahlzeug gegeben;
Gewinne daran achthundert Prozent,
Bleibt mir die Hälfte am Leben.*

Trezentos negros ficando
No porto Rio de Janeiro,
Recebo cem ducados por peça
Na casa Gonzales Perreiro.”

*Bleiben mir Neger dreihundert nur
Im Hafен von Rio-Janeiro,
Zahlt dort mir hundert Dukaten per Stück
Das Haus Gonzales Perreiro.”*

Então Van Koek voltou a si,
Interrompendo a reflexão,
Assim que entrou Van der Smissen,
O médico-cirurgião.

*Da plötzlich wird Mynheer van Koek
Aus seinen Gedanken gerissen;
Der Schiffschirurgius tritt herein,
Der Doktor van der Smissen.*

De corpo esquelido, macilento,
Verrugas roxas sobre o focinho –
“Então, doutor”, bradou van Koek,
“Como vão meus queridos negrinhos?”

*Das ist eine klapperdürre Figur,
Die Nase voll roter Warzen –
“Nun, Wasserfeldscherer” ruft van Koek,
“Wiegeht’s meinen lieben Schwarzen?”*

Agradecendo o interesse,
Falou o doutor: “A mortandade,
É bom que saibas, nessa noite,
Subiu bem mais do que a metade.

*Der Doktor dankt der Nachfrage und spricht:
“Ich bin zu melden gekommen,
Dab heute nacht die Sterblichkeit
Bedeutend zugenommen.*

Em média vão a cada dia dois,
Mas hoje morreram sete,
São três mulheres e quatro homens.
Já pus a perda no livrete.

*Im Durchschnitt starben täglich zwei,
Doch heute starben sieben,
Vier Männer, drei Frauen – Ich hab den Verlust
Sogleich in die Kladder geschrieben.*

Examinei com rigor os corpos:
Não é difícil algum vadio
Bancar o morto, só c’o fito
de ser lançado do navio.

*Ich inspizierte die Leichen genau;
Denn diese Schelme stellen
Sich manchmal tot, damit man sie
Hinabwirft in die Wellen.*

O navio negreiro

Tirei as correntes dos cadáveres
E, como sempre procedo,
Descarreguei os corpos no mar
Pela manhã bem cedo.

Furaram rápido as águas
Os tubarões, de tipos vários.
Estimam muito a carne negra;
São todos eles meus pensionários.

Uma vez distante a costa
As feras vão em nosso rasto,
Aventam logo o odor dos corpos
com ânsia pelo repasto.

É tão burlesca essa cena
De como trincham até os ossos!
Na perna vai uma, na cabeça a outra,
As mais engolem os destroços.

Depois de tudo devorar,
Caracoleiam junto à galé;
E satisfeitas me contemplam,
Agradecendo o grosso filé.”

Mas, suspirando, interrompeu
Van Koek: “E como reduzir
O mal? De que maneira posso
Sua progressão impedir?”

Então o doutor replicou:
“Por própria culpa morrem os pretos
Pois empestaram o porão
Com bafos podres e infetos.

*Ich nahm den Toten die Eisen ab;
Und wie ich gewöhnlich tue,
Ich lieb die Leichen werfen ins Meer
Des Morgens in der Fruhe.*

*Es schossen alsbald hervor aus der Flut
Haifische, ganze Heere,
Sie lieben so sehr das Negerfleisch;
Das sind meine Pensionäre.*

*Sie folgten unseres Schiffes Spur,
Seit wir verlassen die Küste;
Die Bestien wittern den Leichengeruch
Mit schnupperndem Frabgelüste.*

*Es ist possierlich anzusehn,
Wie sie nach den Toten schnappen!
Die fabt den Kopf, die fabt das Bein,
Die andern schlucken die Lappen.*

*Ist alles verschlungen, dann tummeln sie sich
Vergnügt um des Schiffes Planken
Und glotzen mich an, als wollten sie
Sich für das Frühstück bedanken.”*

*Doch seufzend fällt ihm in die Red
Van Koek: “Wie kann ich lindern
Das Übel? wie kann ich die Progression
Der Sterblichkeit verhindern?”*

*Der Doktor erwidert: “Durch eigne Schuld
Sind viele Schwarze gestorben;
Ihr schlechter Odem hat die Luft
Im Schiffsraum so sehr verdorben.*

Há mortes por melancolia,
 Porque se enfadam fortemente.
 Um pouco de ar, música e dança
 E a doença ninguém sente.”

*Auch starben viele durch Melancholie,
 Die weil sie sich tödlich langweilen;
 Durch etwas Luft, Musik und Tanz
 Läbt sich die Krankheit heilen.”*

Bradou Van Koek: “Um bom conselho!
 O meu querido doutor
 É sábio como Aristóteles,
 Do rei Alexandre o Professor.

*Da ruft van Koek: “Ein guter Rat!
 Mein teurer Wasserfeldscherer
 Ist klug wie Aristoteles,
 Des Alexanders Lehrer.*

O presidente da sociedade
 De produção e comércio suíno
 Detém deveras muito espírito
 Mas não tem meia parte de teu tino.

*Der Präsident der Sozietät
 Der Tulpenveredlung im Delfte
 Ist sehr gescheit, doch hat er nicht
 Von Eurem Verstande die Hälfte.*

Música! Música para os negros!
 Que dancem todos no convés.
 Mas é o chicote que vai curar
 Quem não mover as mãos e os pés.”

*Musik! Musik!! Die Schwarzen solln
 Hier auf dem Verdecke tanzen.
 Und wer sich beim Hopsen nicht amüsiert,
 Den soll die Peitsche kuranzen.”*

2

2

Do firmamento azul-celeste
 As estrelas vêem, grandes e vivas,
 Brilhando tristes e nostálgicas,
 Tal como o olhar de belas divas.

*Hoch aus dem blauen Himmelszelt
 Viel tausend Sterne schauen,
 Sehnsüchtig glänzend, grob und klug,
 Wie Augen von schönen Frauen.*

Elas contemplam o imenso mar,
 Que no crepúsculo cobriram
 Sob véu fosforescente e rubro,
 Enquanto as ondas suspiram.

*Sie blicken hinunter in das Meer,
 Das weithin überzogen
 Mit phosphorstrahlendem Purpurduft;
 Wollüstig girren die Wogen.*

O navio negreiro

Nenhuma vela esvoaça na nave,
Que fica como desmastreada;
Mas brilham lâmpadas no convés,
No qual a música é tocada.

O timoneiro arranha a rabeca,
Um dos marujos tem a baqueta,
O cozinheiro toca flauta
E o doutor sopra a trombeta.

Cem negros, homens e mulheres,
Circulam, pulam e soltam berros
Tal como loucos; em cada salto
Tilintam em ritmo os ferros.

Batem o chão com prazer e fúria,
E algumas belas raparigas
Enlaçam lúbricas os parceiros,
Enquanto soam as cantigas.

O beleguim, o *maître des plaisirs*,
Instiga pela chibata
Os indolentes dançarinos
A entrar rápido na zaragata.

E titeutuntá e taratató!
O som atrai das profundezas
Os grandes monstros do oceano
que ali dormiam na torpeza.

Vem chegando amodorrados
Os tubarões, em mais de cento;
Para o navio esbugalham os olhos,
Estupefatos com o portento.

*Kein Segel flattert am Sklavenschiff,
Es liegt wie abgetakelt;
Doch schimmern Laternen auf dem Verdeck,
Wo Tanzmusik spektakelt.*

*Die Fiedel streicht der Steuermann,
Der Koch, der spielt die Flöte,
Ein Schiffsjung schlägt die Trommel dazu,
Der Doktor bläst die Trompete.*

*Wohl hundert Neger, Männer und Frau,
Sie jauchzen und hopsen und kreisen
Wie toll herum; bei jedem Sprung
Taktmäßig klirren die Eisen.*

*Sie stampfen den Boden mit tobender Lust,
Und manche schwarze Schöne
Umschlingt wollüstig den nackten Genob –
Dazwischen ächzende Töne.*

*Der Büttel ist maître des plaisirs,
Und hat mit Peitschenhieben
Die lässigen Tänzer stimuliert,
Zum Frohsinn angetrieben.*

*Und Dideldumdei und Schnedderedeng!
Der Lärm lockt aus den Tiefen
Die Ungetüme der Wasserwelt,
Die dort blödsinnig schliefen.*

*Schlaftrunken kommen geschwommen heran
Haifische, viele hundert;
Sie glotzen nach dem Schiff hinauf,
Sie sind verdutzt, verwundert.*

As feras notam que não é hora
De ser servida a janta,
E, bocejando, escancaram
Maxilas, dentes e garganta.

E titeutuntá e taratátá –
E como a dança não tem cabo,
Os tubarões se torcem, inquietos,
Mordendo o próprio rabo.

Penso que talvez não amem a música,
Como tantos de seu jaez.
“Não confies em besta que não goste
de música!”, disse o grande bardo inglês.

E taratátá e titeutuntá –
A dança pela noite demora.
Perto do mastro o sobrecarga,
Juntando as mãos, implora:

“Pela vontade de Cristo, poupa,
Ó Senhor, os negros pecadores!
Zangaram-te, mas bem sabes
Que são, qual bois, inferiores.

Poupa suas vidas, por Cristo,
Que por todos nós morreu!
Pois se não restarem trezentos,
O meu negócio se perdeu.”

*Sie merken, dab die Frühstückstund
Noch nicht gekommen, und gähnen,
Aufsperrend den Rachen; die Kiefer sind
Bepflanzt mit Sägezähnen.*

*Und Dideldumdei und Schnedderedeng –
Es nehmen kein Ende die Tänze.
Die Haifische beißen vor Ungeduld
Sich selber in die Schwänze.*

*Ich glaube, sie lieben nicht die Musik,
Wie viele von ihrem Gelichter.
“Trau keiner Bestie, die nicht liebt
Musik!” sagt Albions grober Dichter.*

*Und Schnedderedeng und Dideldumdei –
Die Tänze nehmen kein Ende.
Am Fockmast steht Mynheer van Koek
Und faltet betend die Hände:*

*“Um Christi willen verschone, o Herr,
Das Leben der schwarzen Sünder!
Erzürnten sie dich, so weibt du ja,
Sie sind so dumm wie die Rinder.*

*Verschone ihr Leben um Christi willn,
Der für uns alle gestorben!
Denn bleiben mir nicht dreihundert Stück,
So ist mein Geschäft verdorben”*

O Ateneu *

Das Athenaeum

Friedrich Schlegel

Radiar una a formação no espaço,
Do adoecido só trazer saúde,
Fiéis à liberdade da atitude
Quisemos investir em nosso laço.

*Der Bildung Strahlen all'in Eins zu fassen,
Vom Kranken ganz zu scheiden das Gesunde,
Bestrebten wir uns treu in freiem Bunde
Und wollten uns auf uns allein verlassen.*

Jamais interrompi meu velho passo,
Tão certo estava eu da nossa virtude,
Mais a chaga da dúvida me é rude,
Do que em mim me reduz, eu me desfaço.

*Nach alter Weise konnt'ich nie es lassen,
So sicher ich auch war der rechten Kunde,
Mit neu zu reizen stets des Zweifels Wunde,
Und was an mir beschränkt mir schien, zu hassen.*

Gritos e escritos fracos já se avistam,
Fere até o fundo do peito a leitura
Da gente chata de Hamburgo à Suábia.

*Nun schreit und schreibt in Ohnmacht sehr geschäftigt,
Als wärs im tiefsten Herz tief beleidigt,
Der Platten Volk von Hamburg bis nach Schwaben.*

Se logramos desbravar a via sábia,
Já não duvido; fatos asseguram
A força e a amplitão da nossa vista.

*Ob unsere guten Zweck erreicht wir haben,
Zweifel'ich nicht mehr; es hats die Tat beedigt,
Dass unsere Ansicht allgemein und kräftig.*

* Tradução de José Bento Machado Ferreira. O tradutor agradece a leitura de Márcio Suzuki

Aos Colaboradores

A *Dissenso* é uma revista semestral de estudantes do curso de filosofia da FFLCH-USP, para publicação de textos de caráter interdisciplinar. A organização da revista é composta de uma Comissão Executiva, renovada a cada duas edições, e por um Conselho Editorial, aberto à participação de interessados. Assim, convidamos os alunos de graduação e de pós-graduação, desta ou de outra instituição de ensino, a colaborarem com a revista.

1. Os trabalhos enviados para publicação deverão ser inéditos.
2. Após prévia avaliação da Comissão Executiva, os originais serão submetidos à apreciação do Conselho Editorial, que poderá aceitar, recusar ou rerepresentar o original ao autor com sugestões para alterações.

3. Os textos devem ser apresentados em 1 via impressa e digitado em disquetes de 3^½ em padrão compatível com PC.

4. A bibliografia deverá ser apresentada em notas de rodapé indicadas por algarismos arábicos em ordem crescente. A primeira citação de cada texto deverá obedecer aos seguintes padrões:

a) no caso de livro: Nome SOBRENOME, *título*, cidade, editora, data. Exemplo: Geneviève RODIS-LEWIS, *Descartes e o racionalismo*, Porto, Rés, 1979.

b) no caso de coletânea: Nome SOBRENOME, "título" in Nome SOBRENOME, *título*, cidade, editora, data. Exemplo: Octavio IANNI, "Estilos de pensamento" in Élide Rugai BASTOS, João Quartin de MORAES (orgs.), *O pensamento de Oliveira Vianna*, Campinas, Ed. da UNICAMP, 1993. Quando o autor do texto citado for também o autor da coletânea, deve-se suprimir a segunda indicação de nome; exemplo: Ruy FAUSTO, "Circulação de mercadorias, produção capitalista" in *Marx: lógica & política*, t. I, São Paulo, Brasiliense, 1987.

c) no caso de artigo: Nome SOBRENOME, "título do artigo". *título do periódico*, local de publicação, número do periódico, data. Exemplo: Vincent CARRAUD, "Arnaud théologien cartésien? Toute puissance, liberté d'indifference et création des vérités éternelles" *XVII^e Siècle*, Paris, n. 191 (48^e année, n.2), avril-juin 1996.

d) no caso de tese acadêmica: Nome SOBRENOME, *título da tese*, local, data, dissertação de mestrado ou tese de doutoramento, instituição em que foi defendida (Faculdade e Universidade). Exemplo: Fátima Regina Rodrigues ÉVORA, *A evolução do conceito de inércia — de Philoponos a Galileo*, São Paulo, 1996, tese de doutoramento, FFLCH-USP

5. As referências bibliográficas deverão servir-se das abreviações e termos usuais: *op. cit.*, *art. cit.*, *loc. cit.*, *apud*, *et alli*, *idem*, *ibidem* etc. Após a primeira citação, os rodapés indicarão as referências pelo SOBRENOME do autor e *op. cit.* / *art. cit.* / *loc. cit.*; exemplo: LAPORTE, *op. cit.*, p. Caso seja utilizada mais de uma obra do mesmo autor, depois da primeira citação as referências deverão indicar o SOBRENOME e o nome da obra (preferencialmente abreviado); exemplo: GUEROULT, *Leibniz* para Martial GUEROULT, *Leibniz. Dynamique et métaphysique*.

	Título	DISSENSO Revista de Estudantes de Filosofia
Capa, projeto gráfico e editoração eletrônica		Eduardo Garcia C. do Amaral
	Montagem	Charles de Oliveira
	Divulgação	Humanitas Livraria - FFLCH/USP
	Mancha	12,3 x 19 cm
	Formato	16 x 22 cm
	Tipologia	Book Antiqua, Arial, Arial Narrow e Eraser Dust
	Papel	pólem rustic creme 85g/m ² e cartão color plus marfim 180g/m ²
	Impressão da capa	Azul e preto
Fotolito, impressão e acabamento		Seção Gráfica - FFLCH/USP
	Número de páginas	168
	Tiragem	500

“A solenidade que aqui nos reúne e para a qual foram convocados os poderes do Céu e da Terra, e o mar, é de tanta magnitude que a não podemos avaliar senão rastreando, através das sombras do Tempo, a sua projeção no Futuro.

Coelho Neto.

Discurso na inauguração da piscina do Fluminense F.C.//*

*Citado em “As Letras na Bruzundanga”,
in Os Bruzundangas, de Lima Barreto.*

[*N.E.: hoje na terceira divisão do campeonato brasileiro]